

د. علي حاتم الحسن

التفكير الدلالي عند المعتزلة

المحتويات

| | |
|----|--|
| ٧ | — تقديم |
| ١٥ | — المقدمة |
| ١٩ | — الفصل الأول: التفكير الدلالي عند المعتزلة مقاربات نظرية |
| ٢١ | • توطئة |
| ٣٢ | • المبحث الأول: المحل والبنية والحركة |
| ٣٦ | • المبحث الثاني: الصفة الخطية |
| ٣٩ | • المبحث الثالث: المجاز |
| ٤٣ | • المبحث الرابع: القصيدة |
| ٥٠ | • هوامش الفصل الأول |
| ٥٥ | — الفصل الثاني: حقيقة الكلام |
| ٥٧ | • توطئة |
| ٥٩ | • المبحث الأول — حقيقة الكلام |
| ٧١ | ١ — الكلام والمحل |
| ٧٧ | ٢ — الكلام والحركة |
| ٨١ | ٣ — الكلام بوصفه جنساً صوتياً |

| | |
|-----|--|
| ٨٥ | ٤ — علاقة الكلام بالإشارة والكتابة |
| ٨٦ | ٥ — المعتزلة والإستدلال |
| ٩١ | • المبحث الثاني — الكلام النفسي |
| ١٠٠ | • المبحث الثالث — الحكاية والمحكي |
| ١١٠ | • هوامش الفصل الثاني |
| ١١٩ | — الفصل الثالث: التحول الدلالي ومظاهره |
| | عند المعتزلة |
| ١٢١ | • توطئة |
| ١٢٣ | • المبحث الأول — المواضعة والقصد وسلتهما بالتحول الدلالي |
| ١٣٢ | • المبحث الثاني — الحقيقة والمجاز |
| ١٤٩ | • المبحث الثالث — المشترك اللفظي |
| ١٥٦ | • المبحث الرابع — الأسماء الشرعية |
| ١٦٣ | • هوامش الفصل الثالث |
| ١٧١ | — الخاتمة |
| ١٧٧ | — المصادر والمراجع |

التفكير الدلالي عند المعتزلة

وزارة الثقافة



دار الشؤون الثقافية العامة

بغداد - ٢٠٠١

سلسلة رسائل جامعية

التفكير الدلالي عند المعتزلة



الدكتور علي حاتم الحسن

دار الشؤون الثقافية العامة (افاق عربية)

حقوق الطبع محفوظة

تعلنون جميع المراسلات الى

رئيس مجلس الادارة: عادل ابراهيم

العنوان:

العراق - بغداد - اعظمية

ص. ب. ٤٠٣٢ - فاكس ٤٤٤٨٧٦٠ - هاتف ٤٤٣٦٠٤٤

البريد الالكتروني dar@uruklink.net

الموقع على شبكة الانترنت [www.uruklink.net/iraqinfo/](http://www.uruklink.net/iraqinfo/culture.htm)

[culture.htm](http://www.uruklink.net/iraqinfo/culture.htm)

الطبعة الاولى - بغداد - ٢٠٠٢

بسم الله الرحمن الرحيم

بل هو قرآن مجيد * في لوح محفوظ

صدق الله العظيم

سورة البروج

الآيتان ٢١، ٢٢

أبو سلوم المعتزلي

هذا كتاب مهم لأنه ينقل البحث في صراع الأفكار إلى ما سيج عن هذا الصراع من محاولة بناء نسق معرفي في صلب الدلالة !
وكتاب (التفكير الدلالي عند المعتزلة) هو في الأصل أطروحة تقدم بها الدكتور علي حاتم الحسن لنيل شهادة الدكتوراه . فإتبه بحث صدر في الأساس ، مقيداً بسلاسل الأكاديمية . بما تفرضه هذه السلاسل من صرامة في التقعيد والتوثيق والمحاورة .

إن أول ما ينبغي لقارى هذا الكتاب أن يدركه هو أن تواصله مع هذا النوع من المؤلفات يلزمه بأن يكون مزوداً بمعرفة ثنائية تجمع بين القديم والحديث ، إنه كتاب يبحث في (الخطاب الإعتزالي) منظوراً إليه داخل حقل راهن هو (الحقل الدلالي) بما انطوى عليه من إنجازات باهرة على الصعيدين النظري والتطبيقي .
وأول ما يحاوله هذا النوع من البحوث هو تبيان قصور مصطلحي (القدامى) و (الحديثاء) حين يدرسان على أنهما سابق ولاحق ، بل يدرسهما على أنهما نسيج متداخل يدور بعض خيوطه على بعض وينسل بعضها من بعض ، متخصصاً بوعي ثاقب في تجنب مزالق الإسقاط ، إسقاط الحديث على القديم بكونه ناتجاً عرضياً لهذا النوع من العمليات المعرفية . ومحمود هذا الكتاب أنه يمثل تجاوزاً للحظتي (الاعتزالي) التاريخيتين . وما أنهما فيه من تشوؤ إلى تشوؤ الفلسفي العربي الإسلامي في ضوء ما اصطلح عليه انداد بـ (علم الكلام) - كما سنأتي على ذكر ذلك - من التفسير -

(٢)

ولكي أسير مع القارئ لتعرف متن هذا الكتاب في المنهج والموضوع ، ينبغي لي أن أشير إلى ظاهرتين كانتا محل غناية هذا الكتاب .
الأولى - الخطاب الإعتزالي .
الثانية - علم الدلالة .

(٣)

والخطاب الإعتزالي في أثناء تشكّله بلحظتين تاريخيتين ، غني البحث المعاصر دراستهما غناية كبيرة . ولنسمّ هاتين اللحظتين بخطي الحركة الإعتزالية :
لخط الأول :

هو خط الإعتزال السياسي ، الذي يمثل منطلق الحركة ، إذ ولدت ونشأت وترعرعت في أثناء التوترات السياسية الإسلامية التي تمفصلت فيها قوى صراع : وتمثلت أولاً بـ (حرب الجمل) بين الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه من جهة وطلحة والزبير وعائشة بنت أبي بكر زوج الرسول صلى الله عليه وسلم من جهة أخرى . ثم (حرب صفين) بين الإمام علي ومعاوية بن أبي سفيان ولخلفاء بني أمية . وإستتبع ذلك تمفصلان للنشوء الإصطلاحي الإعتزالي .

ولهما التمفصل الذاتي ، حيث إرتبط مصطلح الإعتزال لغوياً بلحظة إعتزال أصل بن عطاء عن مجلس الحسن البصري ، وثانيهما التمفصل العقيدي في قول بالمرتبة الوسطى (المنزلة بين المنزلتين) لمرتكب الكبيرة بين القول بعدم كفره (المرجئة) ، وتكفيره (الخوارج) . ومهما يكن : فهذا الخط لم يكن سوى

حادثات ترتبط جذورها ببذور الأفكار التي كانت أودعت في تربة العقل العربي الإسلامي قبل أن تتكون تلك التمفصلات في هذا الخط .

والخط الثاني :

هو خط الفكر الإعتزالي الذي نشأ فكراً مفارقاً سلك جادة لم تسلكها الفرق الأخرى ومنظوماتها من حيث تمحوره حول العقل في إعادة إنتاج النص الديني ، والبعد بتكوين مداه النظري في ما عرف بأصول الإعتزال (التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) .

والفكر الإعتزالي لم يسم هذه الأصول حسب ، بل أنجز (مفاهيم) مغايرة لها بمرجعية العقل والتفسير العقلي للنص . على سبيل المثال ، ليس الإعتقاد بأن الله واحد سوى إدراك مفهوم هذه الوجدانية بأنها وحدانية بسيطة وليست مركبة ، لأن القول بالتركيب يقتضي وجود جزأين أو أجزاء ، وهو ما لا يجوز لأن الذات الإلهية منزهة عن احتواء الأجزاء ، وعلى هذا النحو تأسست مفاهيم الإعتزال بقطيعة كلية مع خطها الأول ، منتقلة من الحادثات والمتعينات إلى المجردات والمتصورات ومن المخصوصات إلى العموميات ، وهو ما أسس بعد ذلك ، في خضم صراع أفكار خلاق ، علم الكلام .

لقد كانت القطيعة بين الخطين السياسي والفلسفي ، كما نوهنا ، كلية على الرغم من أن الحركة بدأت متسيسة ثم مثلت سلطة المرجعية الشرعية للدولة العباسية (المأمون ، المعتصم ، الواثق) ثم دمرتها هذه السلطة على يد (المتوكل) . على الرغم من كل هذا وبسبب مما أثاره الفكر الإعتزالي من قضايا "الإنسان" قدره ومصيره وفعله وإرادته ، صار ينظر إلى حركة الإعتزال وكأنها حركة بلا ماض سياسي في الوقت الذي لم تتخلص منظومة أية حركة إسلامية أخرى من الأغطية السياسية ، أعني مرجعية الحكم . وصار إسم "الإعتزال" مرادفاً للعقل ، نقيضاً للسلطة الجمعية .

(٦)

إنه محاولة تجاوز في أول وصف له ، فقد بدأ من متن الخطاب الإعتزالي وليس من تأريخه . وبعبارة هذه المقدمة فإنه تجاوز الخطين الإعتزاليين إلى الخط الثالث الذي ، وإن أسهمت جهود قبله في رسم مقترباته ، تنفرد هذه القراءة برسم حركته على السطح الذي يتحرك فوقه .

إنها أول قراءة تكرر جهدها للكلام على ما تمكن تسميته النسق الدلالي الإعتزالي ، أي البحث في (المدلول) لايكونه تصورا ذهنيا بل يكونه منجزا محسوسا منضبطا في نسق ما . وكنت أود أن يكون الكتاب على نحو أكثر وضوحا في تقسيم فصوله وإنتظام أجزائها وعنونة فقراتها ، وهذا ما يسهل على القارئ أن يسير في منرجاته ولو سيرا بطينا ، لكن المؤلف قدم لنا بنية مدورة ، متداخلة ، الأمر الذي سيجد القارئ العادي معه صعوبات جمة في التقاط خيط البحث ومن ثم الوصول إلى أهدافه ، غير أن القارئ الذي يملك مهادا ما في هذا الجانب سيكون بإمكانه أن يصل إلى حقيقة الإضافة التي يقدمها هذا الكتاب .

(٧)

وضع الكتاب يده ، وهو يجوس خلال حقل الدلالة ، على نزوع تداولي (ولا أقول نزعة) عند المعتزلة حين وضع يده على مصطلح له نفوذ في التداولية **Pragmatics** ، وهو مصطلح (القصد) **Intention** . إنه أول من أثار هذا المصطلح في الخطاب الإعتزالي، لكنه على ما أعرف (ولا أعرف الا قليلا) أنه أول من أطلق هذا المصطلح في ذلك المدى البحثي ، ملازما لمصطلح المواضعة (القصد) ، حيث حركة المد والجزر بين هيمنة المتكلم (القاصد) في إنتاج المعنى

تواج هذا المد في أثناء اشتباكه - تقاطعه - مع خطوط حرك - إسلامية الأخرى بتكوين ما يسميه بعض المستشرقين [الفلسفة المدرسية في الإسلام] وهو ما أستخدم فيه في الثقافة العربية بـ [علم الكلام] أي علم الله في الآيات ومفاهيم له موضوعه (الكلام) ، وهو عبارة عن سلسلة من المسائل (المشكلات) انطلقت من الاختلاف بين الكلام الإلهي والكلام البشري ثم انتقلت إلى الفعل البشري وإشكالية (الفاعل) في القدر والحرية والإرادة ... الخ . وكانت تحركة الإعتزالية بمثابة المركز الممول لبنية هذا المد .

(٤)

علم الدلالة : Semantics

نشهد هذا نعلم تحولات كبرى سواء في ما أنجز داخل حقله أم في ما تلتفت من ساحج الحدثة الأخرى (الأكسنية والبنائية والنصية والنسائية والتداولية والتفكيكية ... الخ) التي تعد (الدلالة) شغلها الشاغل وإن لم تكن منطلقا لبداة تصوراتها .

لقد تجاوز علم الدلالة مرحلته التصنيفية ووضع تعريفات بازاسها الذي بدأ منظومة تتوزع على شكل مكونات وتعمل في ضوء آليات - وبالاختصار - فإن ما كان يأبى حقله على أن يكون منضبطا ، وهو المعنى ، شهد تحولا كبيرا في هذا الاتجاه .

(٥)

بعد ذلك يأتي هذا الكتاب الذي يزوج بين الخطاب الإعتزالي وعلم الدلالة .

والمدلول والانتقال من المدلول إلى الدال أمران مختلفان ... فالأول يؤدي في المناهج الحديثة إلى منحى سيماني والثاني يؤدي إلى منحى شكلائي ، فإذا أضفنا إلى ذلك ، المنحى التداولي الذي ترشح عن إهتمام المعتزلة بالقصد في تفسير النص أدركنا أن هذه المناحي ربما تحدث إن لم تنضبط إرباكا في فهم المقصد الذي يسعى إليه المؤلف على نحو واضح ، لاسيما أن المصطلحات تنطلق نحو خطاب رصفت دواله لتحقيق هدف مغاير تماما .

ومما تجدر ملاحظته في تفصيلات المتن نقل نظم تركيب بحذافيرها إلى نظم تركيب مغاير ، ص^{٢٧} . إذ إن المترجم الذي نقل تركيب (قتل الصياد الدب ، و قتل الدب الصياد) إلى العربية كما هما في اصلهما في الفرنسية ، إنما كان يتجاوز النظم المتغايرة في بينتين لغويتين . ففي حين يكون نظام الرتبة في الفرنسية أكثر تقييدا في موقعية عناصره ، يكون نظام الرتبة في العربية أكثر حرية في موقعية عناصره وذلك لوجود المؤشر الإعرابي الذي يضبط حركة الدلالة داخل التركيب في اللغة العربية وإنعدامه كما هو في اللغة العربية . فسي لغة كالفرنسية والإنكليزية . وبذلك يجب الإحتراز من إيجاد مقابلات الترجمة لأنها قد تؤدي إلى عكس ما هو مطلوب منها تماما وبعد

فليس ما أشرت إليه انتقاصا من هذا الكتاب الخطير ، بل هو جزء من حالات المعرفة ، التي تترك في سيرورتها فجوة هنا أو هناك . وإني لأحمد للمؤلف قبوله القبلي بالمخاطرة حين تصدى لهذا النوع من البحوث ، وأحمد له أن تكون لغته قد نحت منحى التكثيف والإختزال ، وحملت في الوقت ذاته ، صحة استعمالها ، وهو أمر نادر في هذه الأيام . ومما أوجننا جميعا أن نردد قول من قال :

لا يزال المرء عالما ما طلب العلم فإذا ظن أنه علم فقد جهل .

د. مالك يوسف المطليبي

كلية الفنون الجميلة — بغداد

٢٠٠٢/١/٣١

من جهة ، وانكفائه والإكتفاء بلأزمه وهو (النص) من جهة أخرى ، المهم أنه كشف عن مدى تشبث المعتزليين بمصطلح (القصد) وهم يحاولون به فهم المتشابه في القرآن الكريم وما يهمنا أن نعرف هو كيف أنهم جعلوا للمتكلم وظروفه ومقاصده أهمية في تحليل الخطاب ومدى كونه خارجا عن الحدث اللساني أو جزءا منه كما يذهب التداوليون .

(٨)

ما تقدم كان كلاما في عامة الكتاب أما في خاصته فإني أريد أن أعرض لبعض الملاحظات التي لابد منها في دراسات كهذه تحمل صفة الإحتشاد والتداخل في العلوم الإنسانية ، تلك العلوم التي ينبغي أن ينظر إليها بكونها سلاحا ذا حدين : حد العلم وحد العلامات التي تنتجته ... إنه العلم الذي يسمح بالفائض اللغوي أن ينسج منته.

(٩)

وأول ما نشير إليه هنا هو أمر متعلق بالمصطلح . ولابد أن ندرك بادئ ذي بدء أن المصطلح هو السجل الصوري الإختزالي للمفاهيم وبهذا كان سمة التحولات المنهجية الكبرى ، حتى قيل إن الحداثة صراع مفاهيم والمفاهيم كما بينا ، توجد بالمصطلحات لا الكلمات وإن اتخذت هيأتها . فإذا استعملنا مثلا "الدال" و "المدلول" مصطلحين ، فإنا نشير بهما إلى كل الخزين المعرفي الذي صاحب الجدل بين الشكل والمعنى والإلتزام والحرية والمحدود والمطلق ... الخ إن هذه المصطلحات هي كناية عن التفسير الأساس لبحوث الحداثة ، وأي لعب بها غير محضر له سيلحق أضرارا بالغة في كل أجزاء المنظومة . ففي ص^{٢٥} هناك رأي في أن المعنى عند المعتزلة يتحقق في العلاقة بين الدال والمدلول وآخر بأن المعنى عندهم إنتقل من المدلول ليتحقق في الدال . وأضن أن العلاقة بين الدال

المقدمة

لقد عنيت هذه الدراسة الموسومة بـ (التفكير الدلالي عند المعتزلة) بالمتكلمين من المعتزلة الذين إختطوا لأنفسهم طريقاً فكرياً عقيدياً ينأى بهم عن أولئك المعتزلة الذين صنفوا بوصفهم لغويين أو بلاغيين أو نمويين أو حتى مفسرين، الأمر الذي يجعل هذه الدراسة معنية بإبراز المباحث الدلالية عند هؤلاء إبرازاً يقدمهم بوصفهم متكلمين وأصحاب فلسفة تبني مباحثهم على أسس عقيدية أكثر ما تتعلق بالنص القرآني الشريف بوصفه نصاً مغلقاً يحتاج إلى نظرة تجنيسية أولاً ثم إلى تحديدات تتعلق بالتفسير والتحليل ثانياً.

لذلك كانت مباحث الحركة والصوت والبنية والمحل من أدل المباحث على تحديد جنس الكلام. ومن أجل هذا جاءت نظرية القصد التي أسس لها القاضي عبد الجبار المعتزلي من بين أهم الافتراضات الكبرى التي نظرت إلى النص القرآني الشريف بوصفه نصاً ثابتاً إذا ما أضيف إلى الواحد الأحد على وفق أصولهم الخمسة لا سيما الأصل الأول المتعلق بالتوحيد ، إذ إن قصد الله لا يمكن إلا أن يكون قصداً خيراً، الأمر الذي يجعل المفسر مطمئناً وهو يقوم بعملية التفسير المتعلقة بالآيات المتشابهات في القرآن الكريم. وينقلب هذا التفكير إلى استخلاص القصد من النص اللغوي نفسه عندما يتعلق الأمر بالنصوص البشرية، لذلك كانت فكرة التنزيه مرتكزاً رئيساً في عملية التفسير.

من المهم أن يشار إلى أن عملية التجنيس الكلامي عندهم كانت تهدف إلى إرساء مركز التحول الدلالي في الدال الموصوف بصوتيته المنقطعة التي أضفت عليه ما يسمى بالمصطلح الحديث "الصفة الخطية" وهو أمر خالف الدراسات اللغوية القديمة التي أكدت تعلق المعنى المدلول ولا سيما أن الدراسات اللغوية الحديثة قلبت هذا التعلق من المدلول إلى الدال، الأمر الذي يؤكد أن المستويات

اللغوية سواء أكانت صوتية أم صرفية أم تركيبية لم تأت، في هذه الدراسة إلا لتأكيد جنس الكلام المؤلف من الصوت أولا ثم لتأكيد تعلق المعنى بالدال المتعلق بالصوت ثانيا، لأجل هذا فإن صفة الكلام البنائية أو التركيبية تتعلق بالضرورة بالصفة التجنيسية لتصبح هذه الأخيرة لازمة أساسية في الحدث اللساني. لذلك أغفلت هذه الدراسة في منهجها كل ما يتعلق بالمسحة التاريخية لمفهوم الاعتزال ثم لمفهوم الدلالة، لتؤكد — من خلال دراسة تحليلية — المباحث الاعتزالية حصرا ثم الإشارة إلى ما توصلت إليه المباحث الدلالية الحديثة على نحو يبعد البحث عن عملية الإسقاط. لذلك جاءت النظرات الدلالية الحديثة أو الومضات اللغوية الحديثة عبر الفصل الأول من هذه الدراسة الذي تحدثت فيه عن التفكير الدلالي عند المعتزلة — مقاربات نظرية — .

لم تكن قضية المعنى عند المعتزلة قضية عابرة إذا ما قلنا إنها كانت الثيمة الرئيسة التي قادت التفكير الاعتزالي في كل مباحث هذه الدراسة، ولا سيما أن مبحث المجاز ظهر عندهم بوصفه الركيزة الرئيسة في عملية التحول الدلالي. الأمر الذي يجعلنا نزع أن هذه الدراسة بحثت في صلب علم الدلالة ولا سيما أن هذا العلم يتعلق بالمعنى في أقل تقدير في الوقت الحاضر — كما عبر عنه جون لاينز. أما النظر إلى الألفاظ فلا يخرج عن النظر إلى المعنى بوصف هذا الأخير يتعلق باللفظ تعلق اتصال، وهو أمر دفع المعتزلة إلى أن ينظروا إلى نظرية النظم من خلال الدال ذي الصفة الصوتية.

وينبغي هنا أن نشير إلى أن فكرة الجوهر الفرد التي تأسست عليها نظرية النظم فكرة تقوم على مبدأ التجاور الذي يبعد السببية في نظم الأشياء — أعني العلاقة بين الدوال نفسها — وهي فكرة مستمدة من تجاور الجواهر الفردة بعضها ببعضها الآخر، لذلك كان مصطلح التأليف يطلق على الكلام تجوزا في التشبيه على الجواهر الفردة. وثمة شيء يستحق التأمل في هذه الدراسة، إذ إن الملف الاعتزالي أظهر — على نحو واضح — إهتماما بالغا بالمتكلم الذي حل محل النص

نفسه، الأمر الذي دفع القاضي عبد الجبار إلى القول بنظرية القصد التي أسست على مبدأ التنزيه .

هذه الهيمنة للفاعل تدفعا إلى أن نزع أن مفهوم التداولية يصبح أمرا متفشيا في الخطاب الاعتزالي ولا سيما إذا علمنا أن من بين الافتراضات الكبرى للتداولية هو أن يكون الفاعل — أي المتكلم — المهيمن الرئيس في الحدث اللساني.

الفصل الأول

التفكير الدلالي عند المعتزلة
مقاربات نظرية

توطئة:

إن المهمة الرئيسية في هذا التمهيد تتعلق بعملية كشفية للتصورات الكلية عن أسس البحث الدلالي عند المعتزلة في ضوء الدراسات الدلالية الحديثة وذلك من خلال عنايتها بمسألتين أساسيتين:

الأولى : تقديم تلك الأسس بإيجاز شديد قد يبدو أول وهلة قاصراً عن إعطاء الموضوع حقه من التفسير والتحليل، بيد أن ذلك سيكون أمراً مؤقتاً، إذ إن تلك الأسس ستعرض للبحث والكشف والتحليل في أثناء فصول البحث، وإن العلة في ذكرها في هذا التمهيد إنما كانت من أجل وضع الافتراضات أو المسلمات الكبرى في التفكير الدلالي الاعتزالي موضعها من نظريتهم العامة .

الثانية : البحث عن مقاربات لهذه الأسس في النظرية الدلالية الحديثة توضيح موضع الجهود الاعتزالية من هذه النظرية، وهو أمر يبعد مادة البحث من كثير من الإشارات إلى هذه المقاربات، إذ حرصت ثمة بأن يكون البحث معنياً بالتفكير الدلالي الاعتزالي وحده لأنني اعتقد أن ذلك يساعد على توضيح معالم التفكير عندهم وحدوده على نحو صارم.

تتوخى النظرية الدلالية عند الباحثين المعاصرين الإجابة عن سؤال أساسي مهم عام، هذا السؤال هو : ما المعنى ؟ وهي تحاول أن تجد إجابة لغوية فتسلك طريقاً تتقلب فيه بهذا السؤال العام إلى أسئلة شتى أكثر تخصصاً وأقرب إلى التفكير اللغوي، فتقتضي بذلك ((رصد الخصائص الدلالية، أو العلائق الدلالية في اللغات الطبيعية، مثل التعدد الدلالي، والشذوذ الدلالي، والترادف، والتضاد، والاقتضاء ... باعتبار أن الرصد الكافي لهذه العلائق يعني الإجابة عن السؤال العام، والعكس صحيح أيضاً))^(١).

وهذا يعني أن علم الدلالة معني أشد عناية بما يمكن أن نستخدم عليه ((مشكلة المعنى))^(٢)، الأمر الذي أصبح هذا العلم بموجبيه - في نظر المعاصرين - علماً يلاحق التركيبات اللغوية ليستل منها تحليلاً معنوياً عميقاً ليضع تصوراً عن مسارات حركة المعنى في اللغة، وهو أمر ينزع بعلم الدلالة إلى أن يكون غاية الدراسات الصوتية والصرفية والنحوية والمعجمية، بل هو قمة هذه الدراسات^(٣).

وتتجلى هذه النظرة عند جون لاينز أيضاً وهو يتصدى إلى المعنى إذ يقول: ((لا يمكن مقارنة مجال المعنى وتنوعه وتعقيداته كما هو معبر عنه في اللغة بلأي سلوك للاتصال عند البشر أو غيره، مع أن أنواعاً عديدة من السلوك يمكن وصفها بأنها ذات معنى))^(٤). وإذا كان علم الدلالة يتعلق بالمعنى على وجه عام فإن ((بالمر)) يرى أن مشكلة هذا العلم ليست ولا يمكن أن تكون - هي البحث عن كيان محير يسمى ((المعنى))، إنها عنده ((محاولة لفهم كيف يمكن لهذه الكلمات والجمل أن ((تعني)) على الإطلاق، ربما على نحو أفضل، كيف يمكنها أن تكون ((ذات معنى meaningful)) ولو كنا نتحدث عن ((لها معنى meaning having)) فإن هذا يشبه الحديث عن ((لها طول length having)) وكونها ((لها طول)) يعني وجود أقدام أو بوصات كثيرة طويلة، فالطول ليس

شيئاً أطول من هذا. وبالمثل، أن المعنى ليس هو الكيان الذي ((تملكه)) الكلمات أو أي كيانات لغوية أخرى، بأي معنى حرفي لكلمة (تملك having))^(٥). ومن أجل القبض على الكيان المعنوي إهتم فكتنشتاين بالاستعمال الذي به وبوساطته نستطيع أن نتعامل مع المعنى. وهو أمر كان بالمر قد رفضه ذاهباً إلى أن الاستعمال ليس بملاحظة مفيدة إذ قد نكون غير واثقين من (استعمال) كلمة أكثر من ثقتنا من معناها^(٦).

وعلى النحو نفسه الذي تمثل فيه مشكلة المعنى الموضوع ارتدس في علم الدلالة ومركز النظر إلى موضوعات هذا العلم، كانت هذه المشكلة تولد عن قصد أو غير قصد القضية الرئيسية في التفكير الإعتزالي بله أنها المشكلة الأساسية عند عامة المتكلمين. وفي الحق أن ارتباط المعنى بمصطلح عليه بالادال المدلول يمثل جوهر هذه المشكلة، وهو مبحث سيعنى هذا البحث بإبرازه من خلال مقولات غنى المعتزلة بإبرازها أكيدا في سباحتهم يتناولوها قضية المعنى. ومن جهة أخرى تشكل الأشاعرة الطرف النقيض للآراء الاعتزالية على وجه عام إذ إن المعنى لا يستل عندهم غير الكلام النفسي المخزون في داخل النفس وما العلاقات الدالات عليه، الأمر الذي يعني أن المعنى عندهم يتعلق بالمعنى دون مدلول بقوا المائلين في هذا الصدد: ((إن الكلام الحقيقي وهو المعنى لا يكون له مدلول بل هو ذاته))^(٧).

وهذا يعني أن المعنى لا يكون له مدلول بل هو ذاته ((إن الكلام الحقيقي وهو المعنى لا يكون له مدلول بل هو ذاته))^(٨).

وفي أثناء رفض القاضى عبد الجبار المعتزلي للمعنى النفسي قال: ((وهذا يؤدي إلى ألا نلقى بمقتضى الأسماء. وأن يدعى فيها ما لا دليل عليه، وفي ذلك ارتكاب التجاهل في الأسماء والمعاني جميعاً. وما أدى إلى ذلك وجوب الحكم بفسادها))^(٩). لاحظ في هذا النص أن القاضى يؤكد أن ثمة معاني منفصلة عن اللفظ لانه ذكرهما كليهما بطريقة العطف. الأمر الذي يدل على استقلالية كل

واحد منهما عن الآخر، ولا سيما أن القاضي كان يحض رأي أبي هاشم الجبائي في حدّ الكلام بآئته ((الحروف المنظومة والأصوات المقطّعة)) مفترضاً - أي القاضي - أن العقل الإستدلالي يتقاطع مع إيراد مصطلحي الحروف المنظومة والأصوات المقطّعة، على أنهما شيان متغايران لأن أحدهما دال على الآخر، الأمر الذي يجعل من هذا التعريف تعريفاً مكرراً ومن أجل ذلك فإنّ الكلام عنده ((ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف))^(١٠) وهذا يعني أن العقلية الإستدلالية الاعتزالية ولا سيما عند القاضي تفترض أن ذكر مصطلحين إنّما يجب أن يدلّ على شيئين متغايرين، وهذا ما حصل في قول القاضي السالف الذكر حين ذكر المعاني والأسماء بمصطلحين مستقلّين فكان المعنى - عندهم - منفصل عن الألفاظ، بمعنى أن ((المعنى)) يتعلق بالمدلول حسب. وهو أمر يتوافق مع رأي الأشاعرة ولا سيما أن المدلولات سيطرت على دراسة المعنى زمناً طويلاً أصبح المعنى بموجبه مقيداً بالصورة الذهنية التي تلازم الرموز اللغوية، بيد أن الدراسات الحديثة قد نزعت إلى أن هذا المنهج قاصر عن تفسير مفهوم ((المعنى)) تفسيراً شاملاً، ذلك لأنّ الصورة الذهنية للرمز لا تحيط بحقيقة الأشياء التي كان من واجب الرموز توضيحها وكشفها من خلال صورتها الذهنية، ولا سيما أن ((الصورة الذهنية لمتلث مثالي لا يعتبر في الواقع قولاً مقنعاً، إذ إن أشكالاً كثيرة يمكن أن تتعت على أنها مثلاث))^(١١).

ومن جهة أخرى فإنّ المعتزلة يعدّون الكلام عرضاً محسوساً يمتاز بمعقوليته ووجوده. وإذا كان مصطلح الكلام عند المعتزلة يعني ((المعنى)) فإن الأخير يجب أن يكون واقعاً ملموساً وعرضاً محسوساً، ما دام أن الكلام النفسي عند القاضي ليس سوى ترتيب معنى الكلام. الأمر الذي لا يجيز لنا القول إنّنا نتكلّم به بعد الترتيب لأنّ ((ما رتب وفعل لا يجوز أن يفعل من بعد))^(١٢).

لأجل هذا تعني عملية ترتيب المعنى عملية ترتيب الكلام الذي يعني هنا - أي الكلام - أنه دالّ على الدوال بصورها الذهنية غير المسموعة، وأنّ عملية

التصويت ليست سوى عملية إظهار للمعنى المتعلق هذه المرة - بالدوال، وهو أمر يقود إلى أن المعنى عند المعتزلة يتحقّق بالعلاقة القائمة بين الدوال والمدلولات^{*}، وهو نقيض التصور الأشعري الذي يربط المعنى بالمدلول حسب.

نخلص مما تقدّم إلى أن المعنى عند المعتزلة قد انتقل من المدلول ليتحقّق في الدال. وهو أمر يبرز بوضوح في الدرس اللساني الحديث فيما قرره ياكوبسن من ((أن المعنى هو معنى الرمز لا معنى المدلول))^(١٣) ولأجل هذا كان الإهتمام بالرموز اللغوية بوصفها أشكالاً تخضع للسلوك. وفي الحق أن المنهج السلوكي قد أثار أفكاراً مختلفة في هذا الشأن عما في المنهج التقليدي، فانتقل بذلك ((الإهتمام في دراسة المعنى من الولوج بالمدلولات إلى تبويب الشكل ضمن مجمل السلوك لهما تحدد خصائص الحالة والعمل التي تكون مشتركة بالنسبة لجميع الفاظ المعنى لتلك الصيغة الكلامية، على حد قول بلومفيلد))^(١٤).

وعلى نحو ما فإننا سنلاحظ أن هذه النظرة ستأخذ حيزاً ما في التفكير الدلالي عند المعتزلة، إذ إن فهم بحثهم يقتضي إبراز هذه النظرة في أن المعنى ليس أمراً منفصلاً عن الدال بل هو جزء من كينونته.

ثمة مسألة أساسية أخرى يتطلب البحث الدلالي إبرازها أيضاً، أي البحث عن (المنطلق) أو ما يمكن أن نعبر عنه بنقطة الشروع اللغوية في البحث الدلالي عند المعتزلة، ليكون ذلك تصوراً منهجياً مساعداً في فهم منحى التفكير الدلالي عندهم في تحليل المعنى أو التعامل معه، وأعني بذلك صياغة إجابة ما عن سؤال من أين يبدأ النشاط الدلالي عندهم بالمفردة أم بالتركيب، أو بعبارة أكثر دقة، إن الإجابة عن هذا السؤال تحتاج إلى شيء من التحليل، إذ لا تغيب عن بال الباحثين تلك الصعوبات التي تواجه علم الدلالة وهي صعوبات أدت إلى إعاقته بوصفه علماً مستقلاً كحال علم النحو أو علم الصوت، الأمر الذي جعله متأخراً عنهما تاريخياً إذا ما وازنا بينه وبين ما يقابله من الفروع اللسانية الأخرى. وتتجلى هذه الصعوبات في أنه علم تجريدي لأنه يلاحق المعنى الموصوف بتجريدته.

وقد أشار الدكتور عادل فاخوري إلى العلاقة الجدلية بين علم الدلالة والمعنى. يقول في هذا الصدد: ((علم الدلالة semantics، وهو يدرس العلاقة ما بين العلامات (م) ومدلولاتها (د): عا (م، د). فبما أن المدلول قد يُعتبر من حيث كونه صورة ذهنية، ومن حيث كونه الشيء الخارجي الموافق لهذه الصورة يجب تفريع هذا المستوى العام إلى علمين: علم المعاني، وهو بالتالي يبحث في العلاقة بين العلامات (م) وبين المعاني (ن): عا (م، ن). وعلم الدلالة الخارجية Sigmaties، وهو يتناول العلاقة بين العلامات (م) والأشياء الخارجية (خ) لكن بما أن الأدلة، العلامات على الأشياء الخارجية لا تتم إلا عبر المعاني فهذه الدلالة تشكل علاقة ثلاثية: عا (م، ن، خ))^(١٥). ويستند التحليل الدلالي إلى تعدد المستويات ليتحقق المستوى الأول في الكلمة في كونها حاملة لمعان تقود إلى معان أخرى متمثلة بالقول أو الجملة. فقد تكون هذه الكلمة بسيطة لا يمكن تجزئتها من مثل بيت، رجل لتمثل الوحدة الدلالية الصغرى. وقد تكون الكلمة مركبة أو مشتقة فيمكن تحليلها أو تجزئتها من مثل (منزل صغير) ويسمى (مارتينى) الساتيم. بيد أن اللغة ((تجلى قبل كل شيء في شكل أقوال لا في شكل كلمات معزولة. لذا لابد أن نعي بأن النشاط الدلالي لا يتأتى مباشرة من الكلمات بل من خلال الأقوال أو من خلال أجزاء الخطاب))^(١٦) وقد نجد التفكير الإعتزالي المتعلق بالنشاط الدلالي يبدأ بالمفردة بوصفها حاملة للدلالة الإشارية حسب ليتخذ من التركيبات (الأقوال) منطلقاً رئيساً في تحليل المعنى أو التعامل مع ما يسمى (المعنى). يقول البصري في هذا الشأن: ((قد نصف الكلام بأنه مفيد، ونعني أنه موضوع لفائدة، أو أنه مستعمل فيها. وهذا ما حصل في اللفظ المفرد))^(١٧) لذلك لا تتعلق الألفاظ المفردة في المفهوم الإعتزالي - كما قرر ذلك أبو الحسين البصري - بكيان اسمه المعنى، إنما تهتم بما اسماء البصوي - الفائدة - إذ أنها تؤدي فائدة إشارية قد تنهيا المفردة من خلالها لكي تقوم بمهمة أوسع عندما تصبح جزءاً من قول أو جزءاً من تركيب، بمعنى أن المفردات في

سياق التركيب تبحث مجتمعة من خلال إنتلاف خاص بها فيما تصل إلى معنى يتعلق بالتركيب وهو أمر يقود أبا الحسين البصري - وهو يتحدث عن الكلام - إلى القول: ((وقد نعني بذلك أنه يفيد اتصال المعاني ببعضها ببعض. وهذا لا يكون في اللفظ المفرد لأنه لا يفيد اتصال بعض المعاني ببعض، ولا يفيد تصويره معناه، لأن معناه متصور لنا قبل اللفظ. والكلام المفيد إيصال بعض المعاني ببعض، وتعلق بعضها ببعض))^(١٨) لأجل هذا كان المستوى الحقيقي لتحليل المعنى عند المعتزلة هو (القول). وهو أمر أصبح ذا شأن في النظرية اللسانية الحديثة، إذ إن ((المحتوى الدلالي لقول ما لا يقتصر فقط على مجموع دلالات الكلمات التي يحتوي عليها هذا القول ذلك أن هناك ظواهر تركيبية بوجه خاص، كالترتبة مثلاً تتوفر على معاني ما للجمل الآتية -

Le chasseur tue Lours

قتل الصياد الدب

Lours tue Le chasseur

قتل الدب الصياد

للكون من نفس الوحدات، غير أن دلالتها متضادة أو مختلفة. هناك - إذن - وحدات دالة محصورة خارج الوحدات الدلالية الدنيا))^(١٩).

ومن الأشياء التي تقود علم الدلالة إلى الغموض ما يسمى بـ (المعاني الحافة) أي المعاني العاطفية أو الثقافية سواء الاجتماعية منها أو الفردية، مثل القيمة القدحية المرتبطة بكلمة ((ثعلب)). أو ما توحى كلمة (ثور) عند عامة الناس من غبابة، أي أن الكلمات لا توحى بالأشياء نفسها لكل الأفراد. بيد أن ميل علماء الدلالة عادة ما يستبعد المعاني الحافة مكتفياً بالمعاني المركزية. وهو أمر يضعنا في تناقض دلالي واضح، إذ يمكن تسويق هذا الموقف ((من الوجهة المنهجية، بيد أنه من التناقض بمكان التأكيد على صيغة اللغة من جهة واستبعاد دراسة المعاني الحافة من جهة أخرى. حقا أن هذه الدلالات الثقافية باعتبارها مشتركة بين المتكلمين تؤدي دوراً في عملية التبليغ. لذا فإن نكرانها أو استبعادها إنما يعني نكران طابع اللغة الاجتماعي والثقافي))^(٢٠). بيد أن ثمة من عني

بإبراز ذلك إبرازاً أكيدا وأعني به (يلمسليف) الذي أكد ضرورة النظر في المعاني الحافة الاجتماعية وعد دراستها وتحليلها من صلب عمل علم الدلالة مستبعداً المعاني الحافة الفردية التي تعد عنده من مجال الإسلوبيات^(٢١).

وإذا ((كانت الفروع اللسانية الأخرى (كالصوتيات، وهي الدراسة الموضوعية لأصوات اللغة، والفونولوجيا وهي الدراسة الوظيفية لهذه الأصوات، وعلما الصرف والتراكيب اللذان يعنيان بتكوين الجمل) ... تنهض بوصف ظواهر معينة يمكن مشاهدتها (الأصوات، الكلمات، الأقوال) فإن علم الدلالة ليس كذلك إذ يعنى بظواهر مجردة هي الصورة الذهنية))^(٢٢). وإذا كانت الصفة التجريدية التي تلاحق علم الدلالة سببا في غموضه فإن دراسة الصورة^(٢٣)، الصوتية تمكنت ((ابتداء من الثلاثينات من هذا القرن أن تنتصب كعلم حقيقي قائم بذاته وقد تم لها ذلك بخاصة بفضل قيام فونولوجيا براغ... التي تمخض عنها علم اللسان البنيوي، وعلى عكس ذلك ظلت الدراسة الدلالية قائمة طيلة عشرات السنين، ولا يزال هذا الميدان لم يبلغ بعد الصرامة التي هي عليها الفونولوجيا أو علم التراكيب))^(٢٤).

وإذا كان علم الدلالة في الدرس اللساني الحديث يهتم بظواهر مجردة تتمثل بالصورة الذهنية، فإن المعتزلة - على لسان القاضي - يهتمون كذلك بالصورة الذهنية في تحليل المعنى، إذ إن فكرة ((ترتيب المعنى)) التي رفض القاضي بموجبها ما يسمى بالكلام النفسي، تشير إلى أنها تعني عملية ترتيب الألفاظ من خلال صورها الذهنية، وهو أمر يقود إلى أن المعنى يتعلق بالدال وهو في صورته الذهنية، وأن عملية التصويت ليست سوى عملية إظهار للمعنى المتعلق بالدال، لذلك يمكن القول: إن المعنى عند المعتزلة يمثل العلاقة القائمة بين الدوال والمدلولات أي أن المعنى عندهم لا يتحقق على أنه كيان مستقل قائم بنفسه بل هو تحصيل لعلاقة بين الدوال والمدلولات. وقد تتجسد هذه العلاقة بطريقة خفية نعني (الترتيب)، أو بطريقة مسموعة من خلال الصوت. وأجد أن

عرضية المعنى عند المعتزلة مستمدة من سبق عرضية الأصوات التي تسبق - بالضرورة - العملية التصورية الذهنية، أي أن عملية ترتيب المعاني إنما هي عملية ترتيب لما هو متصور من الأشكال اللفظية الدالة على تلك المعاني، ومن ثم لم يكن ثمة كلام نفسي بمعزل عن تلك العملية التصورية المستندة إلى دوال خارجية معبرة عن ذلك المعنى الذي يصبح كلاما بعد أن تجرى عليه عملية الترتيب تلك. وهو أمر يدفع بنا إلى القول بأن فكرة الفصل بين الألفاظ والمعاني إنما تتعلق بمرحلة المواضعة التي تعني أن الألفاظ المفردة هي دلالات أو أمارات على مدلولاتها. يقول أبو هاشم في هذا الشأن ((فاقيم الاسم عند ذلك مقام الإشارة عند الحضور، فكما تحسن الإشارة إذا حضر المشار إليه لوقوع الفائدة به للمشير والمشار إليه فكذلك يحسن الاسم لهذا الغرض عند غيبة المسمى))^(٢٥) الأمر الذي يعني أن الألفاظ المفردة تؤدي دور الإشارة حسب، وهي أقرب - على وفق هذا التفسير - إلى الدلالة من المعنى، في حين يمثل التأليف أو التركيب المعنى الإعتزالي المستند إلى العلاقة القائمة بين الدوال والمدلولات وهي علاقة عدم انفصال.

ويزداد المعنى عند المعتزلة تعقيدا إذا ما تعلق بالكلام الإلهي (النص القرآني الشريف)، إذ إن نظرية القصد التي تستند إلى المعرفة الضرورية بالذات الإلهية، تحتل موقع الدال، وهو أمر يقود النص القرآني الشريف كيما يصبح مدلولاً بمعنى أن (النص القرآني) ينتظم على وفق المعنى المتعلق بالدال غير اللغوي (القصد). وكان الرموز اللغوية التي تؤلف النص القرآني الشريف تتغلف بمفهوم المدلول، أي أنها أقرب إلى المدلول منها إلى الدال، ولا سيما أن الدال قد أصبح متعلقاً ((بالقصد))، وهو أمر يشير إلى أن الفاظ النص القرآني لا يتعلق بعضها ببعضها الآخر عن طريق معانيها المستمدة من صفتها التركيبية أو اللغوية ولا من المعاني الخارجية المحيطة بها (العاطفية، والثقافية، و...)، إنما تستمد نظامها عن طريق الدال غير اللغوي (القصد) وكان (النص القرآني) يحتل موقع

البديل للمدلول المستنبط من نظرية (القصد)، أو هو تعبير آخر للمدلول غير اللغوي.

ومهما يكن من أمر فإن المعنى لم يكن كيانا ملموسا واضحا لأن ((معاني الكلمات لا تحدد فقط بالقيم التجريدية العامة المشار إليها في القواميس والمعجمات، بل تحيط بكل كلمة ظلال من المعاني النفسية والعاطفية المختلفة ونفسها ألوانا مؤقتة من الأحاسيس والأخيلة تمثل قيمتها الحقيقية))^(٢١)، وليسحب الحكم نفسه على التركيبات إذ ((إن معنى الجملة ليس فقط عملية سؤل عن علاقتها مع الجمل الأخرى، ولكنها تتضمن كذلك العلاقة مع العالم الخارجي))^(٢٢)، ولم يتوقف الأمر على النظر إلى العلاقات بين الكلمات على مستوى التركيبات (النظم الكلامي) أو على مستوى علاقة التركيبات بالأبعاد الخارجية، إنما ثمة إشكالية أخرى تتعلق بتحليل الكلمات نفسها فهي - أي الكلمات - كما يرى بيرس تتصف بأن لها أنماطا وحالات، فعندما نقول: (من يضحك أخيرا قد يضحك كثيرا) نجد أن كلمة ((يضحك)) تحققت على أنها تمثل حالتين لنمط واحد، وهو أمر يقوض التعويل على فكرة أن الجمل تتألف من معاني مجموع كلماتها. كما أن ثمة فصلا بين صيغة كلمة وتعبير كلمة، إذ يعني المصطلح الأول عملية ترديد للمصطلح الثاني. بمعنى أن الأفعال المساعدة في الإنكليزية - مثلا are , is , am هي صيغ كلمات لتعبير كلمة نفسه^(٢٣)، لذلك يصبح تحديد معنى كلمة أمرا عسيرا إذ ((ينبغي علينا لكي نحدد معنى لصيغ الكلمة التي تتكون منها الجملة أن نكون قادرين على تحديد هذه الصيغ لا باعتبارها حالات لأنماط معينة فحسب، بل باعتبارها صيغا لتعابير معينة وأن حالات النمط الواحد ليس بالضرورة صيغا للتعبير ذاته))^(٢٤).

لذلك يصبح حصر علم الدلالة أمرا عسيرا أيضا لأن ((الأساس الذي يقوم عليه علم الدلالة هو ((المعنى))، فمعنى الكلمة والجملة هو الذي يخضع للتحليل الدقيق. وسؤالنا عن المعنى ليس البحث عنه كيانا مستقلا أو كيانا تمتلكه الكلمات،

وإنما هو فهم لماهية الكلمات والجمل، أي كيف تكون هذه الكلمات والجمل ذوات معنى))^(٢٥). لأجل هذا فإن التقييس الكامل للمعنى يعد ((أمرا عسيرا بالنسبة لأي لغة حية - بل هو أعسر في فروع الإيصال التي تتحقق فيها نشاطات سريعة في التقدم))^(٢٦).

بجانب هذه المقدمات النظرية الأساسية في التفكير الدلالي الإعتزالي ومقارباته النظرية عند المحدثين أجد أن بالبحث حاجة إلى أن ننظر إلى أثر الخطاب الإعتزالي في تفكيرهم الدلالي نظرا مباشرا وإلى صلة ذلك التفكير العقيدى بمنطلقاتهم الدلالية المركزية، واختيارهم أن يكون (الكلام) مركز نظريته. في المعنى، وأن تحتل موضوعاته ومتعلقاته مكانا واسعا في تلك النظرية. لقد عني المعتزلة بمناقشة طائفة من التصورات الخاصة بمحل الكلام وبنيته وحركته أو بتصورات أخرى تتعلق بأثر القصد في (حركة المعنى)، وهذا يعني أن علينا أن ننظر في هذه المسائل أولا لبيان أثر الخطاب العقيدى في نظرتهم (لمفردات النظرية الدلالية عندهم).

المبحث الأول

المحل والبنية والحركة

ثمة موضوعات تأتلف في علاقات تتباين في القوة والضعف لتشكّل كلاً ~~مكوناً ومنحلقاً~~ ممثلاً بالكلام الذي يعني الجنس الصوتي عند المعتزلة كلهم سوى ~~أبي علي الجبائي~~ الذي يرى أن الكلام قد يتحقق في الكتابة، وفي الحفظ. بيد أن شبكة العلاقات بين الموضوعات التي تقترب من حقيقة الكلام على نحو أو آخر تتحقق أيضاً عند أبي علي في الكلام مصوتاً. لأجل هذا نقول: إن (المحل) و (البنية) و (الحركة) تشكل ثلاثية تعد من ضرورات الحديث عن الكلام وتحققه. ويتفق المعتزلة على وجه عام على المبادئ العامة التي تقود تفكيرهم، أي أن المنظومة المعرفية الكلية الإعتزالية تتفق على كليات هي في حقيقة أمرها مقودة قسراً إلى تفكير عقيدتي يتمثل في أصولهم العامة. لذلك لا نستغرب من وجود بعض الخلافات في جزئيات معينة، وهو أمر طبيعي لأنه يتعلق بأشخاص يتباينون في طرقهم المنهجية في تناول موضوعات البحث، إذ إن طرق التفكير في جزئيات معينة قد تكون مختلفة بين شخص وآخر، بيد أن هذه الخلافات تنتهي إلى منظومة معرفية موحدة. لذلك لا يتفق أبو هاشم مع أبي علي وكذلك القاضي في تحليل ثلاثية المحل والبنية والحركة - وقد تستند هذه الخلافات في حقيقة أمرها إلى الخلافات المتعلقة بتحديد جنس الكلام - أهو صوت أم حرف؟ أم هو شيء آخر؟ ولا سيما أن تحديد هذه المفاهيم لا يتعلق باللغة البشرية حسب وإنما يتعداها إلى اللغة الإلهية. لذلك يصبح أمراً طبيعياً أن يقول أبو علي الجبائي إن الكلام يوجد في محال متعددة في الآن نفسه لأنه رفض أن يكون الكلام جنساً صوتياً، وإنما هو موجود مع الصوت وموجود مع الكتابة، وموجود مع الحفظ.

ويستقيم التحليل كذلك عند كل من أبي هاشم والقاضي اللذين اتفقا على أن الكلام جنس صوتي. الأمر الذي يقود ضرورة إلى رفض منطق أبي علي القائم على تعدد المحال. وقد اختلفوا في البنية أيضاً، فهي عند أبي علي لا تتحقق ما لم تكن الحركة، إذ إن الكلام عنده ((يحتاج في وجوده في المحل إلى بنية مخصوصة وإلى حركة))^(٣٢). أي أن البنية تستند في وجودها إلى الحركة التي تتحقق عنده في الكلام الإلهي والبشري على حد سواء، في حين لم تكن الحركة ضرورة في الكلام الإنساني عند كل من أبي هاشم والقاضي لتصبح مفقودة في الكلام الإلهي. لأجل هذا تجري الحركة ((مجرى السبب له، من حيث كان الإعتماد لا يولده ألا إذا وقع على سبيل المصاكة، وهذا يوجب مفارقة الحركة له، فهي وإن لم تكن بنفسها سبباً فهي مصححة لكون الاعتماد مولداً، وما لا يتم توليد السبب إلا به صارت الحاجة إليه كالحاجة إلى نفس السبب))^(٣٣) ولي أن أشير إلى أن تحليلاً سابقاً يتعلق بالكلام الإلهي والكلام البشري جعل من افتراضاتهم اللاحقة المتعلقة بجزئيات الكلام تنسق بالضرورة مع ما هو قبلي في عملية التحليل، إذ إن أبا علي جعل النص القرآني معبراً حقيقة عن الكلام الإلهي، الأمر الذي رفضه أبو هاشم والقاضي. وينسجم هذا التحليل المختلف مع الاختلاف القائم في تحديد جنس الكلام. لذلك قلنا: إن الخطوة اللاحقة تتبني ضرورة بالإستناد إلى الخطوة السابقة لها في التحليل. الأمر الذي جعل أبا علي يقول بتعدد المحال. إذ إن الترتيب عند أبي علي سينطلق من جنس الكلام ← الذي يتحدد في ضونه كلام الله ← الذي يتحدد في ضونه أيضاً القول بالمحل بمعنى أن الكلام ليس جنساً صوتياً، وهذا يقود إلى أن يكون النص القرآني الشريف ممثلاً للكلام الإلهي على الحقيقة ← وهو أمر يقود إلى تعدد المحال. وينطبق الشيء نفسه على أبي هاشم والقاضي اللذين قالوا: إن الكلام ليس سوى جنس صوتي ← الأمر الذي يقود إلى رفض أن يكون النص القرآني الشريف تمثيلاً حقيقياً للكلام الإلهي، لأن الصوت زائل منقض ← وهو أمر يقود إلى رفض تعدد المحال.

المهم أن ثمة طريقاً واضحاً في الكشف والإستدلال الإعتزالي، إذ إن أياً منهم لم يحلل موضوعاً ما إلا على وفق رؤية قبلية كاملة وواضحة تقوده على نحو واضح أيضاً. وإذا ما انتقلنا إلى البنية سنجد خلافاً واضحاً بين أبي علي من جهة وأبي هاشم والقاضي من جهة أخرى، إذ يرى الأول أن الكلام لابد أن يستند إلى بنية مخصوصة مستندة هي أيضاً إلى الحركة. لذلك كان يربط بين الحركة والبنية، الأمر الذي لم نجد له صدى عند أبي هاشم الذي يهتم بالبنية من دون وجود حركة، إذ إن الكلام عنده لا يحتاج إلا إلى المحل وإلى ((آلة مبنية ضرباً من البنية))^(٣٧) وهذا يعني أن البنية ترتبط — عند أبي هاشم — بآلة الكلام. وينكشف الأمر بوضوح عند القاضي — عندما يتعلق بالحركة — إذ إنه يرفض احتياج الكلام إلى الحركة مستنداً في ذلك إلى وجود الصوت مع انعدام الحركة — كما هي حال الجوزة عند ضربها بالسندانة، فقد نسمع صوتاً من دون أن نرى حركة^(٣٨)، كما أن القول بالحركة يعني القول بأن الله سبحانه يفعل بأسباب، وهو أمر لا يستقيم عند القاضي لأن الله لا يحتاج إلى الأسباب، وهو قول المعتزلة جميعهم، لذلك يرى أبو هاشم ((أن قول أبي علي في هذا الباب يوجب عليه ترك أحد مذهبين: أما القول بحاجة الكلام إلى الحركة، أو القول بأنه تعالى لا يفعل بأسباب))^(٣٩). ويؤكد هذا النص مرة أخرى الفكرة الأساسية المسيطرة على التفكير الإعتزالي، إذ إن الخلافات الجزئية المتعلقة بهذا الافتراض أو ذاك تحسم من قبل هذا أو ذاك — بطريقة جدلية — بالإستناد إلى افتراض عقيدي كلي لا يختلف عليه المعتزلة. لذلك كان القول بأن الله لا يفعل بأسباب أمر لا خلاف فيه ومن ثم فإن كل افتراض يصطدم مع هذه الحقيقة سيكون مخففاً.

وإذا ما رجعنا إلى البنية سيكون الأمر أكثر عسراً في التحليل لأننا نجد غموضاً مشكلاً في قراءة نصوص القاضي وأبي هاشم — من قبل — المتعلقة بقضية البنية لأنهما يثبتان ضرورة وجود البنية لكيونة الكلام مرة ليرجعا إلى رفض أن يكون للكلام بنية مرة أخرى. ونعتقد أن آلة الكلام ستكون المفتاح

الوحيد لحل ذلك الإلتباس، إذ إن القاضي يربط ربطاً وثيقاً بين بنية الكلام وآلته، بمعنى أن البنية تتجلى في آلة الكلام التي تقوم بعملية الإيجاز وكان آلة الكلام تعطي الكلام بنية معينة، لكن القاضي لا يسمح لنفسه أن يطلق لفظة ((بنية)) على الكلام لأن الكلام يتكون من عدد من الحروف ليختص كل حرف منها ببنية خاصة^(٤٠). لذلك إن بنية موحدة واضحة للكلام تصبح أسراً مرفوضاً عند القاضي ولا سيما أن فرقاً واضحاً بين فعل ناتج من قادر لذاته وفعل ناتج من قادر بقدره — بمعنى أن الكلام الإلهي لا يختص ببنية معينة، إنه يختص بمحل معين، ويقود هذا إلى عدم حاجة الكلام — عند القاضي — إلى البنية إلا أنها تصبح ضرورة لما لها من علاقة ضرورية بآلة الكلام، ولي أن أشير كذلك إلى أن ثلاثية المحل والبنية والحركة تختزل عند أبي هاشم والقاضي لتصبح قائمة بالمحل حسب، لأن الحركة هدهما تجري مجرى السبب كما أن البنية تتعلق بآلة الكلام، التي لم تكن ضرورية في تحقق الكلام مثلما هي حال الكلام الإلهي المتحقق في شجرة ما من دون أن تكون له آلة. لأجل هذا يرتبط الكلام ارتباطاً جدلياً وبالضرورة بالمحل.

وثمة ارتباط جدلي آخر للكلام يتعلق بفاعله، إذ إن الكلام يصدر عن فاعل مدرك واع لما يقول. لذلك لا نقول: إن اللسان فاعل للكلام عندما يتعلق الأمر بالإنسان، كما أن الشجرة لا علاقة لها بفعل الكلام لأن الله سبحانه هو الذي فعل الكلام، وهو أمر يقود إلى أن آلة الكلام تتعلق بالإيجاز الصوتي المبني ضرباً من البنية، في حين يهيمن الفاعل على الظروف الداخلية والخارجية لإنتاج الكلام محققاً بذلك انضواء الإيجاز تحت ظله.

المبحث الثاني الصفة الخطية

وإذا كانت المنظومة المعرفية الإعتزالية تتحدد أصلا بمسار عقدي متصل، فهي كذلك تحدد لنفسها نظاما منطقيا متسلسلا من التفكير يشعر المتأمل بأنه يخضع إلى سلطان الإنتظام في كل حيثيات الموضوعات التي هي موضع النقاش، إذ إن الصفة الخطية التي أكدها المعتزلة على لسان القاضي تبقى متواصلة في بساطتها المعرفية من خلال منظومة معرفية كلية تمسك بخط متوازن ومتواصل من الأحكام. وتتضح هذه الخصيصة في مباحث الحكاية والمحكي، والقراءة والمقروء^(٣٨) فالحكم الصادر بالمباعدة بين الحكاية والمحكي - بمعنى أن الحكاية غير المحكي - يبنى أساسا ضمن خط معرفي متصل، إذ إن القول بالصفة الخطية التي تعني تراتبية توارد الحروف في لحظة ولادتها تؤذن بزوالها لتبدأ لحظة ولادة أخرى ليستمر النسق الخطي بوصفه نسقا لسانيا خالصا يميز الحدث اللساني قطعا، إذ إنه ((من المعلوم أن مبدأ خطية الخطاب ... هي في اللسانيات المعاصرة من المفاتيح الأساسية في تحديد خصائص الظاهرة اللغوية بل أنه يعد عند رواد المدرسة التوزيعية الوظيفية، وعلى رأسهم مارتيناوي، السمة النوعية للنظام اللساني بمقارنته بالأنماط اللسانية الأخرى))^(٣٩). لذلك تتجلى صفة الزوال الصوتي في مفهوم الحكاية والمحكي لتصبح الحكاية - بوصفها صوتا زائلا - غير المحكي الذي يعني صوتا جديدا يتعلق بمصوت جديد. ولابد من تجريد الحكاية والمحكي هنا من التراتبية الآتية في السلسلة الصوتية لأن المحكي قد يتأخر زمنيا ليقوم بوظيفته بوصفه سلسلة صوتية جديدة. لذلك كان المحكي مقابلا للدال في المصطلح اللساني الحديث لأن ((الدال وهو من طبيعة سمعية يجري في الزمن وحده وله الطابع التي يستمدّها من الزمن))^(٤٠). وهكذا

تستمر العملية في القراءة والمقروء لتصبح القراءة - بوصفها تصويتا لعملية ترميز كائنة - هي نفسها المقروءة لتعلقها بعملية التصويت نفسها، إذ إن التمثيل الكتابي أو الترميز أصبح في حقل الزوال الصوتي، بمعنى انفصال العلاقة بين الصوت والكتابة على وفق مفهوم الزوال الصوتي.

ذهب أبو هاشم الجبائي إلى أن ((الكلام صوت والكتابة أمانة للكلام فأما أن تكون كلاما في الحقيقة فمحال))^(٤١). الأمر الذي يعني انفصال الكتابة عن الصوت لتخلفها عن تمثيل الكلام على الحقيقة، أي تخلفها عن تمثيل الصوت على الحقيقة. لذلك نستطيع القول: إن الصوت جنس مستقل عن جنس الكتابة التي تعد متخلفة عن مواكبة القدرة الصوتية - ثم يأخذ التفكير الإعتزالي لكيثونة الكلام وماهيته بالتطور لينتهي عند القاضي إلى أنه المدرك المنقضي^(٤٢). ((وفي هذا الإزدواج الاصطلاحي صورة ساطعة للسيطرة المنهجية والحصافة اللسانية ولا سيما إذا تنبهنّا إلى ما بين طرفيه من تقابل على مستوى الدلالة - لأن المدرك مقبوض عليه بينما المنقضي هو المغفلت من القبضة))^(٤٣). الأمر الذي يشير إلى إفراد الدلالة الصوتية أو العلامات الصوتية عن سائر العلامات الأخرى ((فبينما يمكن أن يقدم الدالون المرنيون (الإشارات البحرية) وغيرها مواضع معقدة في الوقت نفسه على أبعاد كثيرة لا يتوفر الدالون الاوكوستيكيون إلا على خط الزمن - لذا نرى عناصرها تتقدم الواحدة بعد الأخرى، إنها تكون سلسلة))^(٤٤). بمعنى أن الدوال الاوكوستيكية ((ليس لها ما تتصرف به عدا خط الزمن فتأتي عناصرها الواحد تلو الآخر مكونة بذلك سلسلة وتبرز هذه الخاصية للعيان فورا بمجرد أن ترسم تلك العناصر بالكتابة وتعرض التتابع في خط الزمان بالتتابع في خط المكان بواسطة علامات الكتابة))^(٤٥). وإذا كان الترابط النسقي المنظم للمنظومة المعرفية الإعتزالية مؤكدا سيكون من المؤكد أيضا الترابط النسقي بين هذه المنظومة المعرفية - وهي تتصدى لتحليل الوقائع على نحو عام والواقعة اللسانية على نحو خاص - والمنهج العقدي ((الذي تنزل حضاريا في منزلة البناء العلوي

المبحث الثالث

المجاز

كان أول حافظ ((بجأ المتطلع الغض إلى دقائق اللغة واسرار الكلام أن للمجاز من الوزن والثقل في حياة اللغة ما لا يقدره الإنسان عادة على الإطلاق، ونعني بحياة اللغة جانبها الوظيفي الأولي وهو التكريس النفعي في التعامل الدائم معها دون أن نقصد إلى مرتبتها الفنية وتسخيرها الإبداعي، ولكن الناظر في مفاعلات اللغة تركيبا ودلالة يهتدي رأسا إلى أن شأن المجاز مع اللغة كشأن الدم الحيوي في الكائن، وهذه الظاهرة لا تعزى أساسا إلا إلى كون المجاز إفرازا من إفرازات النظرية المحورية في اللغة وهي المواضعة من حيث هي تشكل دائم ومخاض مستمر))^(٤٩) لذلك أشار ابن جني في خصائصه إلى أن ((أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة))^(٥٠) وتتفق الدراسات المعاصرة على نحو أو آخر على أن لعلم الكلام ومن ثم للمتكلمين المسلمين الأثر الأساسي في نشوء مبحث المجاز ولا سيما المعتزلة الذين تعلقوا بعملية التأويل لآيات القرآن الكريم تعلقا ملحوظا. بيد أن هذه الدراسات ((لا تكاد تتجاوز ذلك إلى الدخول في طبيعة التصورات والمفاهيم الكلية المتعددة التي تمثل البطانة الحقيقية التي تشكل على أساسها مفهوم المجاز في كتب البلاغيين - خاصة المتأخرين منهم مثل عبد القاهر الجرجاني والسكاكي والخطيب القزويني. والدخول إلى مثل هذه التصورات اللغوية والدينية يمكن أن يضئ لنا كثيرا من الجوانب التي نلمح أحيانا آثارها السطحية وننقدها دون أن نكون قادرين على تحليل جذورها وأسبابها العميقة))^(٥١) لأجل هذا يصبح الرجوع إلى مهاد التفكير الإعتزالي والكلامي على وجه التحديد أمرا تمليه ضرورة البحث العلمي الدقيق لأي مظهر من مظاهر اللغة عندهم، الأمر الذي يربط على نحو ملحوظ

المسيطر على خامة التفكير اللغوي حتى أنه يكاد ينفرد ظاهريا بحق الإحتكام وأمر التقييم))^(٥٢) وتتجلى هذه العلاقة التي استندت إلى مبدأ الانفصال في تحليلاتها - في رفضها مبدأ السببية في علاقة الأشياء بعضها ببعضها الآخر، الأمر الذي قاد إلى فكرة التجاور في تحليل الواقعة اللسانية - الصوت تحديدا - ولكي تتحقق فكرة التأليف في الحروف، بمعنى التجاور، يجب أن يكون الكلام متولدا. إذ ((لا يصح أن يفعل ألا متولدا))^(٥٣) الأمر الذي يقود حتما وبالضرورة إلى أنه لا يصح في الكلام ((أن يوجد مجتمعا في حالة واحدة))^(٥٤) لهذا نصل مع المنظومة المعرفية الإعتزالية إلى حقيقة مؤداها أن الكلام لا يكون مفيدا ما لم يكن متولدا يتميز بصفته الخطية التي تميزه من غيره من العلامات الأخرى. ومن أجل هذا يجب أن يكون الكلام مفعولا لفاعل لكي نصل إلى الهدف العقيدي الخالص الذي يرى أن كلام الله مخلوق، فهو غير قديم لأن القدم يأتي دفعة واحدة، بمعنى أن الكلام يأتي مجتمعا، الأمر الذي يبعده عن تحقيق الفائدة المتعلقة بالمكلفين. وهو أمر ينضوي تحت خيمة المنظومة المعرفية العقيدية التي تحتم أن يكون الكلام مفيدا ولا سيما المتعلق منه بالكلام الإلهي، إذ إن وجود المكلفين يجعل الرسالة اللسانية كاملة.

وتستمر هذه المنهجية الإعتزالية في ظاهرة المجاز أيضا، إذ تظهر أهمية من خلال ما يثيره من الدهشة إزاء قدرته على التنقل في دواخل اللغة محيلا إياها إلى حركة مبدعة.

النتائج اللغوية المقررة من قبل المتكلمين والمعتزلة على نحو خاص - بالمظاهر العقيدية لهذه الفرق، إذ إن الأساس المعرفي مرتبط ارتباطاً جدياً بتفكيرهم أو مناهجهم العقيدية. لذلك لم تكن ظاهرة المجاز بوصفها إحدى الظواهر اللغوية الأساسية منعزلة عن مظاهر اللغة الأخرى من ناحية معرفية لمنظريها. أي ((أن أي تصور لمفهوم المجاز لابد أن يستند إلى تصور ما - مهما كان غموضه - لطبيعة اللغة ووظيفتها . ولابد أن يستند هذا التصور - بدوره - إلى تصور أعم للدور المعرفي المنوط بالدلالة اللغوية والذي يميزها من غيرها من أنواع الدلالات. ولا ينفصل مثل هذا التصور الأخير عن تصور كلي شامل للعالم والله والإنسان - وهذه التصورات كلها تمثل انعكاساً دينامياً يتوازى مع موقف الإنسان أو الجماعة من الواقع بشروطه الموضوعية. وعلى ذلك يجب أن تفهم التصورات ذات الطبيعة النوعية في ضوء علاقتها بالمفاهيم والأطر الفكرية التي أفرزتها))^(٥٦). لذلك نجد الأحكام الصادرة من هذه الفرقة أو تلك إزاء هذه الظاهرة اللغوية أو تلك إنما تتشكل نتيجة لتسلسل منطقي للمنظومة المعرفية لدى كل منهم. ولنأخذ ظاهرة المجاز بوصفها دليلاً آخر لتبيان تسلسل هذه المنظومة المعرفية. فالمعتزلة الذين يؤكدون وجود المجاز في القرآن الكريم وفي اللغة على وجه عام اصطدموا بأهل الظاهر الذين رفضوا فكرة المجاز من أصلها^(٥٧)، رفضوا وقوعه في القرآن الكريم وفي اللغة عموماً. الأمر الذي دفع الأشاعرة إلى أن يقفوا متوسطين في النظر إلى هذه القضية من أجل حلول توفيقية بين الطرفين^(٥٨). وهذا يستدعي بالضرورة حضور الخلاف المعرفي تجاه أصل اللغة ومن ثم تجاه أصل المعرفة أي نقلياً أم عقلياً ؟ لقد ذهب أهل الظاهر إلى أن اللغة توقيف من الله في حين ذهب المعتزلة إلى القول بالتواضع. الأمر الذي يقود بالضرورة إلى أن تكون أصل المعرفة عند أهل الظاهر إنما هو النقل في حين أحال المعتزلة أصل المعرفة إلى العقل^(٥٩).

تخضع العملية الفكرية - إذن - إلى تسلسل منطقي تظهر بموجبه مصداقية الأحكام الصادرة من كل طرف من الأطراف. ولسنا هنا بصدد تقويم هذا التنظير أو

ذلك، وإنما نريد أن نعرض للأسس المعرفية عند هذه الفرق - التي قادت إلى تشكل فرضياتهم اللغوية التي هي الآن مدار بحثنا. لقد أنكر أهل الظاهر وقوع المجاز في القرآن الكريم واللغة بالإستناد إلى ((أن المتكلم لا يعدل إليه إلا إذا ضاقت به الحقيقة فيستعير وذلك محال على الله تعالى))^(٦٠). الأمر الذي دفع ابن قيم الجوزية إلى القول باتعدام ما يسمى بالحقيقة والمجاز في اللغة ومن ثم إنكار تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز متهما القائلين بالحقيقة والمجاز بأنهم لم يستندوا إلى دليل شرعي أو لغوي أو عقلي إذ إن ((العقل لا مدخل له في دلالة اللفظ وتخصيصه بالمعنى المدلول عليه، حقيقة كان أو مجازاً : فإن دلالة اللفظ على معناه ليست كدلالة الإنكسار على الكسر والإفعال على الفعل - لو كانت عقلية لما اختلفت باختلاف الأمم، ولما جهل أحد معنى لفظ - والشرع لم يرد بهذا التقسيم ولا دل عليه ولا أشار إليه. وأهل اللغة لم يصرح أحد منهم بأن العرب قسمت لغاتها إلى حقيقة ومجاز، ولا وجد في كلام من نقل لغتهم عنهم مشافهة ولا بواسطة ذلك))^(٦١). لذلك يرى ابن قيم الجوزية أن منشأ المجاز ارتبط بالمعتزلة والجهمية والمتكلمين على نحو عام. ويؤدي هذا التصور - بالضرورة - عند ابن قيم الجوزية إلى رفض فكرة المجاز لأنها تخضع إلى فكرة التواضع، إذ إن الحقيقة يجب أن تسبق المجاز ليتمكن المجاز من الكينونة والظهور^(٦٢).

الأمر الذي يؤكد العلاقة الإصطلاحية بين ظاهرة المجاز والحقيقة في حين يرفض ابن الجوزية كل ما يتعلق بفكرة الإصطلاح أيمانا منه أن اللغة توقيف من الله^(٦٣). وهو أمر يقودنا إلى القول بأن أصل اللغة - على وفق المنظور التوقيفي - يتسق مع التطور العام لأصل المعرفة التي تقدم النقل على العقل. وهو ما دعا ابن قيم الجوزية إلى التصدي إلى أصل المعرفة الإعتزالية التي قدمت العقل على النقل متهما إياها بأنها اقتبست هذا الأصل من قياس إبليس الذي فضل نفسه على آدم مسوغاً هذا التفضيل في أنه مخلوق من نار و آدم مخلوق من طين^(٦٤). لذلك ((بعد الإستناد إلى العقل في معرفة الشريعة وفهمها خطيئة كبرى لأنه بمثابة

المبحث الرابع

القصدية

لقد ربط المعتزلة دلالة الكلام بالمتكلم وحاله ابتداء من إتقان عملية المواضعة وانتهاء بقانون القصد الذي ارتبط بعملية التواضع اللغوية في بادئ الأمر، بمعنى أن الكلام وجد ليكون دالا. فالذي يتقن المواضعة يستطيع بالإضافة إلى قصده أن يدل. الأمر الذي جعل القاضي يذهب إلى أن يقول: ((إنما أعتبر حال المتكلم لأنه لو تكلم به من غير قصد لم يدل، فإذا تكلم به وقصد وجه المواضعة فلا بد من كونه دالا، إذا علم من حاله أنه يبين مقاصده ولا يريد القبيح ولا يفعله. فإذا تكاملت هذه الشروط فلا بد من كونه دالا ومتى لم تتكامل فموضوعه أن يدل، وإن كان متى وقع ممن ليس هذا حاله لم يصح أن يستدل به))^(١٤). بمعنى أن على المتكلم أن يعي ما يتكلم به بعد أن يكون قد علم المواضعة ليصبح كلامه ذا دلالة — لذلك يمكن القول إن ((متصور القصد ثري في تنزله ضمن محركات الحدث اللساني: فهو قبل كل شيء يعني القصد إلى الفائدة بعد العلم بسنن المواضعة. بل هو في كل لحظة من لحظات استعمال اللغة قصد لفائدة معينة طبقا لسنن المواضعة العامة في جهاز تلك اللغة مع تكريس مظهر من مظاهرها العملية في الممارسة، ويمكن أن يؤول هذا الاستنباط إلى اعتبار أن قانون القصد يتمثل في القصد لا إلى مبدأ المواضعة باعتبارها فكرة مجردة لصيقة بالظاهرة اللغوية عامة. وإنما هو قصد ناموس معين من نواميس المواضعات اللغوية بما يخرج منه على سنن لغة معينة من اللغات))^(١٥). لذلك لا يستقيم الكلام الصادر من متكلم ما من دون أن يخضع إلى قانون القصد، بمعنى أن الكلام يصبح فارغا من أية شحنة دلالية، إذ إن الكلام يستمد ثرائه الدلالي من قانون القصد الذي يستمد ثرائه هو أيضا من المتكلم الذي يجعله متحركا ومؤثرا في توجيه الخطاب إذ إن قصد المتكلم سيكون مؤثرا في

استخدام أداة قاصرة، والواجب هو التسليم بما جاءت به الشريعة على مراد الله (دون تأويل))^(١٦). والحصيلة التي يمكن أن نخرج بها هي أن المعتزلة أثبتوا وجود المجاز في اللغة والقرآن الكريم على نحو خاص بهدف عقيدي الغرض منه عدم حمل الآيات المتشابهات في القرآن الكريم على ظاهر معناها المؤدي إلى التشبيه والتجسيم^(١٧).

لذلك كان دور المجاز أساسيا في تأويل هذه الآيات الشريفة لكي تساير المعرفة العقلية للذات الإلهية المتعالية، الأمر الذي يقود إلى تأكيد إنتظام التفكير الإعتزالي ضمن سلسلة معرفية مقيدة في أصلها بقيد العقيدة. ولم يكن هذا الإنتظام مقصورا على المعتزلة حسب، إنما هو انتظام متفش عند كل الفرق الكلامية المتغايرة في نسقها العقيدي لذلك يقسم عبد القاهر الجرجاني المجاز على قسمين عقلي ولغوي. وكان هدفه عقديا خالصا تبلور على وفق أشعريته، إذ إن إسناد بعض الأفعال لغير الله يؤرق الجرجاني الأشعري حتما. فعندما نقول — أهلكني الدهر — فإن هذا التركيب لا يتعدى أن يكون مجازا عقليا لأن الدهر لا يهلك، إنما الذي يهلك هو الله سبحانه. فإذا لم نقل إن هذا المجاز مجاز عقلي سنتيح الفرصة للدهر أن يكون هو المهلك فعلا — ولا سيما أن هذا الافتراض يلقي القبول عند غير المؤمنين بالله تعالى، إذ يرون أن الدهر هو الذي يهلك. ولذلك يفصل الجرجاني بين أفعال هي ليست إلا للقادر على فعلها من مثل — تكلم الحيوان وهو تركيب يسند إلى المجاز العقلي. وثمة أفعال هي لله حسب من مثل الإماتة والإحياء والإنبات. الأمر الذي يجعل إستنادها إلى غير الله تعالى من باب المجاز العقلي. أما المجاز اللغوي هو نقل اللفظ عن معناه الوضعي إلى معنى جديد تربط بينهما علاقة ما. لأجل هذا كان التقسيم المجازي عند الجرجاني الأشعري مؤسسا — بالضرورة — على تصور عقدي خالص^(١٨).

تحديد المعنى، فإذا ((ما أخذنا في اعتبارنا هوية المتكلم ومقصده، والوظيفة التي هو عليها، نرى بأن المعنى يتعدل ويتدفق ويغتنى))^(٦٦). لذلك يصبح كل ما يتعلق بالجمود الكلامي (النص الجامد) خارج معطيات القصد، الأمر الذي اقتضى من القاضي عبد الجبار أن يقصي المحكي من مفهوم القصد، إذ إن الحاكي يصبح ضمن هذا الإطار ناقلا حسب، لذلك يعني الإهتمام بالمؤلف الإهتمام بالخصائص الاسلوبية التي يمكن استخلاصها من النص، وهذا ما يصدق ((على كثير من النصوص الحديثة، التي يشكل الأسلوب فيها بصمة قلما تخدع ((الهم إن كنا إزاء تقليد ومحاكاة))^(٦٧). لم تكن المحاكاة - إذن - إفرازا لمعطيات النص على جهة الإبتداء، إنها ليست سوى تقليد. لأجل هذا عندما ((يقصص الناقل عن مبتغاه في التقليد، نكون أمام شكل من الكتابة يتطلب قراءة تحدوها الرغبة في معرفة الكيفية التي يعمل بها الناقل على إلغاء صوته ليفسح المجال لصوت المؤلف المنقول عنه. حينئذ يكون القارئ على علم بأنه أمام كلام لا يصدر عن المؤلف المنقول عنه وإما عن آخر يسعى لأن يذوب في لغة ليست لغته. هناك غش وتزييف، بيد أن قواعد اللعبة وأهمها الحرص على الالتباس واتقانه، مراعاة بوضوح))^(٦٨). وقد يصل الإهتمام بالمؤلف في الثقافة العربية إلى اعتبار ((تراتب النصوص كان في الوقت ذاته تراتب مؤلفين))^(٦٩) ويتعدى قانون القصد المواضعة بمفهومها البنائي ليضم إلى إهتماماته - المتلقي - بوصفه ركنا أساسيا في عملية التحوير اللساني ((وبذلك يكتسب قانون القصد بعده التواصل الأوفى بما أنه يصبح معيارا أوليا في استقامة جهاز التخاطب بمختلف أركانه))^(٧٠). ولا سيما أن القاضي عبد الجبار أكد ((أن المكلم لغيره إما يحصل مكلما له بأن يقصده بالكلام دون غيره. ويكون أمرا له متى قصده بالكلام وأراد منه المأمور به))^(٧١). الأمر الذي حمل الدكتور عبد السلام المسدي على القول بأن القصد يصبح ((قانونا داخليا في صلب المواضعة، يحدد أجناس الخطاب من خبر أو أمر أو استخبار فيتحوّل بالصياغة اللسانية من الوظيفة الإبلاغية إلى الوظيفة الإقتضائية كما في الأمر والنهي والطلب))^(٧٢). وبما

أن قصد المتكلم لا يعلم باضطرار فإن النص اللغوي سيتترك أثرا في بلورة تجليات قصد المتكلم، بيد أن هذا الأثر النصي لا يستطيع أن يحقق دلالة متكاملة بمعناها اللساني الواسع ما لم يستمد طاقة أخرى من استحضر ظروف المتكلم العامة. وقد عنقت فكرة النص ومن ثم القارئ في الدرس اللساني الحديث. فإذا ((كان المؤلف قد بسط سلطته على الساحة النقدية لردح من الزمن ... فإن هذه السلطة ما لبثت أن تداعت وإنثرت أمام تدافع السلطات الأخرى ممثلة في سلطتي النص والقراءة))^(٧٣). وهو أمر يصبح فيه النص بديلا عن المتكلم الذي لم يعد سوى ناسخ حسب، ((ينسخ نصه مستمدا وجوده من المخزون اللغوي الذي يعيش في داخله مما حمله على مر السنين، وهذا المخزون الهائل من الإشارات والإقتباسات جاء من مصادر لا تحصى من الثقافات ولا يمكن استخدامه ألا بمزجه وتوليفه، ولذا فإن النص يصنع من كتابات متعددة منسجبة من ثقافات متنوعة، وهو يدخل بذلك في علاقات متبادلة من الحوار والمناقشة مع سواه من النصوص))^(٧٤). لذلك لم يكن الحديث هاهنا حديثا عن نص منعزل، فهو يعني مجموعة نصوص متشابكة متداخلة، الأمر الذي جعل جولياكرستيفا تقول: ((إن كل نص اقتطاع وتحويل لنصوص أخرى))^(٧٥). واستمر الأمر على هذه الشاكلة حتى جاءت مرحلة ما بعد البنيوية التي أولت القارئ إهتماما كبيرا أدى إلى موت المؤلف عند رولان بارت ليحل القارئ منتجا للنص ذاته، في حين ظل المؤلف أو المتكلم المسيطر الوحيد على أركان الخطاب الإعتزالي. ولكي نتمكن من معرفة مقاصد المتكلم (الإنسان) لا بد أن ننطلق من النص نفسه ولكن من دون أن نهمل ظروف المتكلم. لأجل هذا يقول القاضي عبد الجبار ((إن الكلام في الشاهد يكون أمارة لما يريد المتكلم إذا لم يعلم مراده باضطرار، ويكون أمارة للأمر المراد، وقد علمنا أن كونه أمارة في القوة والضعف، يختلف بحسب علمنا واعتقادنا، في حال المتكلم))^(٧٦).

وقد كان إهتمام المعتزلة بالمتكلم تجنباً لمعنى الآيات المتشابهات في القرآن الكريم إذا ما فسرت على ظاهرها. لذلك يصبح الإستناد إلى قصد المتكلم في تأويل

هذه الآيات أمرا تملية العقيدة الإعتزالية، ليقود بالضرورة إلى هيمنة القصد الإلهي القبلي على النص القرآني. ولكي يلتزم المعتزلة بقانون القصد المتعلق بالمتكلم مباشرة لم يطلقوا العنان للنص اللغوي (الإنساني) في إسكشاف المقاصد وذلك من خلال تعليق النص اللغوي بظروف المتكلم، وهو أمر يكشف ميل المعتزلة لإعطاء النص اللغوي (الإنساني) أهمية بوصفه منطلقا إلى معرفة المقاصد ولكن يجب أن يكون مقيدا بظروف المتكلم ليهيمن المتكلم من جديد على الحدث اللساني، الأمر الذي يؤكد نسقية المنظومة المعرفية الإعتزالية.

وبسبب إهتمام المعتزلة المتزايد بالمتكلم يذهب بنا الظن إلى أن المتكلم عندهم يحتل موقع العلامة اللسانية ليصبح نفسه علامة. وهو أمر أكدته التداولية ((التي من شأنها أن تضع الشروط التي تتوفر في المعبرين حتى يصح أن يكون حامل العلامة علامة))^(٧٧) ويبين موريس علاقة المتكلم بالمنهج التداولي إذ يقول: ((إذا كنا نحيل في بحث ما مباشرة على المتكلم أو على مستعمل اللغة، متى تكلم بتحديدات أكثر عمومية. فإبنا نعتبر هذا البحث صادرا عن التداولية))^(٧٨). ألا يكفينا تعريف موريس هذا لكي نقول: إن إهتمام المعتزلة بالمتكلم وبظروفه ومعرفة أحواله يتيح لنا تجذير المفاهيم التداولية المعاصرة إلى إمتداد إعتزالي على الرغم من الاختلاف الكبير بين مرجعية المنهج التداولي ومرجعية التفكير الإعتزالي، إذ إن الأخير كان عقيدا في عامة توجهاته في حين يعد المنهج التداولي منهجا لسانيا في المقام الأول، إذ يعنى بالإنتاج اللغوي الذي تتضافر في تهيئته مستويات اللغة الأخرى ليصبح متمما رئيسا لإنتاج العمل اللغوي بكليته ((ولكي تقترب جملة ما من ملفوظ ما، عليها أن تستجيب لبعض الشروط النحوية والدلالية بالإضافة إلى إنتاجها الذي عليه أن يلبي بعض الشروط التداولية كإنتاجها من طرف كائن واع، له موقف اقتراحي))^(٧٩). لقد استولت التداولية على كل طاقات المستويات اللغوية الأخرى، بمعنى أن اللغة تتألف من مجموعة مستويات أساسية تتمثل في المستوى الصوتي phonology، والمستوى الصرفي morphology

والمستوى النحوي syntax، والمستوى الدلالي semantics، والمستوى التداولي pragmatics. وإذا ما دققنا النظر من ناحية عملية بهذه المستويات نصل إلى نتيجة مفادها أن كل مستوى من هذه المستويات يوفر الأسباب اللازمة لعمل المستوى الآخر، إذ إن المستوى الصوتي يعد مستوى رئيسا في هذه النسقية إذا ما تعلق الأمر بتحقيق الوحدات الصوتية بوصفها وحدات تخضع لاحقا لعمل المستوى النحوي الذي ينظر إلى أشكال هذه الوحدات ومن ثم كيفية تنظيم العلاقات الرابطة بين هذه الوحدات، الأمر الذي يسهل عمل المستوى الدلالي الذي يتعامل مع وحدات متحركة تستند إلى علاقات نحوية معروفة. لذلك يتركز عمل المستوى الدلالي في النظر إلى علاقة هذه الوحدات بعضها ببعضها الآخر من أجل الإتياء إلى دلالة معينة، إذ إن النظر إلى الوحدات اللغوية بوصفها أشكالا حسب يصبح أمرا قاصرا في نظر المستوى الدلالي الذي يهتم بالدلالة أولا معتمدا على منجزات المستوى الصوتي والمستوى النحوي^(٨٠). لأجل هذا نقول إن التداولية pragmatics تعتمد منجزات كل هذه المستويات لتتفرع إلى علاقة الكلي المنجز بالمتكلم وما يحيط به من ظروف^(٨١) ((لأن معاني الكلمات قد تتغير أثناء تغير الوضعية الاجتماعية والنفسية للفرد المتكلم))^(٨٢). ولكل ما تقدم لا نريد أن يفهم من عملية التفتيش عن مقارنة تداولية في التفكير اللغوي الإعتزالي على أنها عملية يراد منها تحقيق ما يسمى بالعمل الإسقاطي للحديث على القديم أو العكس، إنما هدفنا الوصول إلى جملة من الأفكار والأحكام اللغوية الإعتزالية التي تعد متطورة في دقتها إذا ما قيس الأمر بالأحكام اللسانية الحديثة التي عمقت هذه الأفكار على نحو لا يتيح لنا القول بالتشديد على سبق المعتزلة في هذه الفكرة أو تلك. لذلك يهتم العمل برمته بتجذير الأفكار ومن ثم الكشف عن عبقريات تستحق الوقوف عندها ولا سيما أن المعتزلة اعتمدوا التأويل منهجا رئيسا في عملية التحليل والتفسير مستنديين في ذلك إلى قانون القصد. إذ إن ((تأويل أي نص، إنما يعزى (وبشكل أساسي) إلى عوامل تداولية))^(٨٣). فنستطيع بسبب من ذلك أن نقول: إن التأويل يتعامل مع اللغة

بوصفها شيئا متحققا على مستوى الخطاب المسموع أو المكتوب، علينا أن نفهم كذلك أنه يتعلق بالنص المسموع إذا ما تدانت أهمية المكتوب إزاء المسموع، لأن ((مهمة التأويل كانت أولا، وخاصة فهم النصوص، وكان (شليرمacher) أول من قلل من أهمية التدوين بالنسبة إلى المسألة التأويلية: إذ كان في الواقع، يعتبر أن مسألة الفهم تطرح على السواء، على صعيد الخطاب الشفهي، لا بل أنها تجدها هنا تحقّقها الفعلي))^(٨٦). لذلك استدعت إقامة علاقة بين العلامات ومؤولّيها نظرية أفعال الكلام لتقوم بواجبها في كونها ((دراسة نسقيّة للعلاقة بين العلامات ومؤولّيها. ويتعلق الأمر بمعرفة ما يقوم به مستعملو التأويل، وأي فعل ينجزون، باستعمالهم لبعض العلامات. وبمعنى آخر لا توجد تداولية مباشرة أكثر من هاته الدراسة. ومع هذا تشاء سخريّة التاريخ ألا يستعمل (أوستن) و (سيرل) تسمية التداولية لصالحهما))^(٨٥). ولا سيما أن أوستن يرى في استكمال أو إنجاز بعض أنماط الأفعال – الوحدة الدنيا للتواصل الإنساني مستبعدا بذلك الجملة أو أي تعبير آخر من كونها تمثل الوحدة الصغرى للتواصل. وهذا يعني أن أوستن وسيرل لم يستعملا منهج التداولية في كونه منهجا قبليا لهما، أي أن أعمالهما هي التي دلت على تداوليتهما. لذلك يمكن أن نقول: إن سخريّة التاريخ لم تبدأ مع أوستن وسيرل، إنما بدأت مع المعتزلة، إذ يتلمس الباحث أن التداولية تنفّس في أعمالهم على نحو يثير الدهشة، ولا سيما أن من بين أبرز إهتمامات أولئك المعتزلة – وهم يخوضون في تحليلاتهم اللغوية – المتكلم أو بالتحديد قصد المتكلم وهويته والظروف المحيطة به.

ولابد من التذكير بأن المعتزلة تعاملوا مع اللغة المسموعة لأنهم رفضوا وجود لغة مخزونة (الكلام النفسي)^(٨٦). وهو أمر يقود إلى تحقيق المعنى في الخطاب المسموع المستند إلى المتكلم وقصده، وكان قانون القصد قد أصبح المحور الرئيس في الحدث اللساني عندهم. وقد نجد صدى هذا التفكير يتحقق في الإتجاه الوظيفي الذي ((لا يفصل المعنى عن تركيب الجملة – بمعنى أن المتكلم لا ينطق بالجملة

عارية ثم يكسيها ثوب المعنى في مرحلة تالية... ولكن ينشأ في الظرف المناسب وفي لحظة الخلق اللغوي، أي في لحظة تفاعل المرء مع الحدث – يقول هاليدي: (إن السياق جزء من التخطيط الكلي ... ليس هناك انفصال بين ماذا نقول وكيف نقول، اللغة إنما تكون لغة عن طريق الإستعمال في سياق الحال. وكل ما فيها مرتبط بالسياق))^(٨٧). وإذا كان سياق الحال يهتم بالمتكلم وحاله فقد أولى المعتزلة المتكلم إهتماما لا نظير له، ولا سيما أنهم ينظرون إلى اللغة من خلال المنجز من الكلام، بمعنى أن الملفوظ لا يتفصل عن محيطه ومتكلمه، الأمر الذي يشير بوضوح إلى إهتمام المعتزلة بظروف التلفظ دون الإهتمام إلى البنية الدلالية للفظ، وهو أمر دعت إليه التداولية التي ((تعلي من شأن ظروف التلفظ دون بنية اللفظ الدلالية))^(٨٨).

هوامش الفصل الأول:

- ١- التوليد الدلالي في البلاغة والمعجم: ١٣٥، وينظر: اللسانيات واللغة العربية: ٢ / ٩٨.
- ٢- علم الدلالة (لاينز): ٩، وينظر: علم الدلالة السلوكي: ٥.
- ٣- ينظر: علم اللغة، مقدمة للقارئ العربي: ٢٨٥، وينظر: الدرس الدلالي في خصائص إبن جني: ١.
- ٤- اللغة والمعنى والسياق: ١٦.
- ٥- علم الدلالة (بالمر): ٥١.
- ٦- ينظر: المصدر نفسه: ٥١.
- ٧- الإصناف: ١٠٦.
- ٨- المنحول: ١٠١.
- ٩- المغني: ٧ / ١٤.
- ١٠- المصدر نفسه: ٧ / ٦.
- ١١- نحو علم للترجمة: ٧٨.
- ١٢- المغني: ٧ / ١٨.
- * إن الإشارة إلى أن المعنى يتحقق في العلاقة بين الدال والمدلول من جهة أو في المدلول من جهة أخرى هو أمر مؤقت بسبب من تدرج التفكير الإعتزالي في هذه القضية، ونتيجة لدوافع استدلالية عقلية تهدف إلى المحاجة الدفاعية. لذلك نؤكد أن المعنى عند المعتزلة لا يتحقق إلا في الدال.
- ١٣- نحو علم للترجمة: ٨٤.
- ١٤- المصدر نفسه: ٨٤.
- ١٥- تيارات في السيمياء: ٥١.
- ١٦- مدخل إلى علم الدلالة: ٥.
- ١٧- المعتمد في أصول الفقه: ٢٠.
- ١٨- المصدر نفسه: ٢٠.

١٩- مدخل إلى علم الدلالة: ٥ وبعد المداولة مع الدكتور مالك المطلبي وجدنا أن المكافئ في اللغة العربية للإشتغال الرتبة يتمثل في:

- قُتِلَت الصغرى الكبرى .
- قُتِلَت الكبرى الصغرى .
- ٢٠- المصدر نفسه: ٨.
- ٢١- المصدر نفسه: ٨.
- ٢٢- المصدر نفسه: ٤.
- ٢٣- ينظر: المصدر نفسه: ٤. ولعله، هنا، يشير إلى جهود نيكولاي تروبتسكوي في تأسيس نظرية متكاملة في الفونيمات والنظام الفونيمي، ولا يقصد علم الأصوات phonetics .
- ٢٤- المصدر نفسه: ٤.
- ٢٥- المغني: ٥ / ١٧٤.
- ٢٦- منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث: ٩٢.
- ٢٧- المصدر نفسه: ٩٢.
- ٢٨- ينظر: اللغة والمعنى والسياق: ٤٢.
- ٢٩- المصدر نفسه: ٤٣.
- ٣٠- منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث: ٩١.
- ٣١- نحو علم للترجمة: ١٠٧.
- ٣٢- المغني: ٧ / ٣١.
- ٣٣- المصدر نفسه: ٧ / ٣٤.
- ٣٤- المصدر نفسه: ٧ / ٣١.
- ٣٥- ينظر: شرح الاصول: ٥٤.
- ٣٦- المغني: ٧ / ٣٥.
- ٣٧- ينظر: المصدر نفسه: ٧ / ٣٨.
- ٣٨- تنتظر هذه المباحث في متن الكتاب .
- ٣٩- التفكير اللساني في الحضارة العربية: ٢٧٢.
- ٤٠- توطئة لدراسة علم اللغة: ١١٧.
- ٤١- المغني: ٧ / ١٩١.

٤٢- ينظر: المصدر نفسه: ١٦ / ٢٠٤، وينظر: التفكير اللساني في الحضارة العربية: ٢٧٤.

٤٣- التفكير اللساني في الحضارة العربية: ٢٧٤.

٤٤- توطئة لدراسة علم اللغة: ١١٧.

٤٥- دروس في الأسس العامة: ١١٥.

٤٦- التفكير اللساني في الحضارة العربية: ١٠٠.

٤٧- المصدر نفسه: ٢٧١، وينظر: المغني: ٧ / ٤١.

٤٨- التفكير اللساني في الحضارة العربية: ٢٧١، وينظر: المغني: ٢٠ / ٧.

٤٩- التفكير اللساني في الحضارة العربية: ١٨٨.

٥٠- الخصائص: ٢ / ٤٤٩.

٥١- إشكاليات القراءة وآليات التأويل: ١٢١ - ١٢٢.

٥٢- المصدر نفسه: ١٢٢.

٥٣- ينظر: المصدر نفسه: ٢٢٢، وينظر: أسرار البلاغة: ٣٣٩، وينبغي أن نشير هنا إلى ما قرره ابن حزم في هذه المسألة، إذ قال: "وبلى هو قادر على ما يشاء وكل ما يتشكل في الفكر. ولكن كل ما لم يأتنا به نص أنه فرق تعالى فيه ما قد تمت به كلماته من الموجودات، فهو مكذب، كما أن كل مدع ما لم يأت به دليل فهو مبطل، وكذلك قوله تعالى وهي تجري بهم في موج كالجبال [هود: ٤٢] فإنه تعالى سمي حركة السفينة جريا وحركة السفينة اضطرارية. وهذا مما قلنا من أنه تعالى يسمي ما شاء بما شاء، فهو خالق الأسماء والمسميات كلها ما شاء لا إله إلا هو ... وأما قوله تعالى يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد [لق: ٣٠] وهو عندنا حقيقة وإنطاق لها (الإحكام في أصول الأحكام: ٤١٥ - ٤١٦).

٥٤- ينظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل: ١٢٢.

٥٥- ينظر: المصدر نفسه: ١٢٣.

٥٦- الإتيان في علوم القرآن: ٢، ٢٦، وينظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل: ١٢٦.

٥٧- الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعتلة: ٢٤١ - ٢٤٢، وينظر إشكاليات

القراءة وآليات التأويل: ١٢٧.

٥٨- ثمة فكرة طريقة يذكرها جان جاك روسو عن المجاز، إذ يرى أن اللغة المجازية هي

التي تولدت أولا ومن ثم لحقت بها الحقيقة. فقد أخذ روسو من العاطفة والشعر باعتبارهما المرحلة الأولى في حياة الإنسان (المتكلم). ولم يخطر ببال هذا الإنسان أن يفكر إلا بعد زمن طويل. لأجل هذا يضرب لنا روسو مثلا، لو أن رجلا متوحشا صادف أن التقى رجلا متوحشين فإنه سيفزع أول مرة ليطلق عليهم أسم العمالقة معتقدا أنهم يفوقونه طولا وعرضا. بيد أن الأمر سيختلف بعد أن تتكرر التجارب عليه ليكتشف أن أولئك العمالقة ليسوا سوى بشر مثله، إذ إن لفظة العمالقة لا تتناسب وأحجامهم الحقيقية، لذلك يفضل أن يستبدلها بلفظة (أنسان) لتصبح الأخيرة اللفظة الحقيقية، في حين مثلت اللفظة المنسوخة (العمالقة) اللفظة المجازية. (ينظر: محاولة في أصل اللغات: ٣٥ - ٣٦).

٥٩- ينظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل: ١٢٣، ١٢٩، وينظر: الصواعق المرسلة: ٢٦٧.

٦٠- ينظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل: ١٣٠، وينظر: الصواعق المرسلة: ١٨٧ وما بعدها.

٦١- إشكاليات القراءة وآليات التأويل: ١٣٠.

٦٢- يلاحظ د. محمد المصباحي أن موقف الحرفية (المشبهة - الحشوية) يتميز بما يمكن تسميته بمد أو نشر المعنى الأدنى أو الأقرب إلينا على المعنى الأعلى أو الأقرب إلى ذاته (ينظر: دلالات وإشكالات: ٧).

٦٣- ينظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل: ١٤٤ - ١٤٥.

٦٤- المغني: ١٦ / ١٤٩.

٦٥- التفكير اللساني في الحضارة العربية: ١٤٥.

٦٦- المقاربة التداولية: ١٩.

٦٧- الكتابة والتناسخ: ٨.

٦٨- المصدر نفسه: ١٢.

٦٩- المصدر نفسه: ١٢.

٧٠- التفكير اللساني في الحضارة العربية: ١٤٦.

٧١- المغني: ٧ / ٧٠ - ٧١.

٧٢- التفكير اللساني في الحضارة العربية: ١٤٦.

٧٣- علاقة النص بصاحبه، دراسة في نقود عبد القاهر الجرجاني الشعرية: ١١٥.

- ٧٤ - الخطيئة والتكفير: ٧٢، وينظر: علاقة النص بصاحبه: ١١٤ - ١١٥.
- ٧٥ - علاقة النص بصاحبه: ١١٥، وينظر: مدخل لجامع النص: ٩٠.
- ٧٦ - المعنى: ٥ / ٣٥٠.
- ٧٧ - تيارات في السيمياء: ٨٢.
- ٧٨ - المقاربة التداولية: ٣٤.
- ٧٩ - المقاربة التداولية: ٤٣.
- ٨٠ - ينظر: علم الدلالة (أحمد مختار عمر): ١٣.
- ٨١ - ينظر: منطق اللغة: ٢ - ٤، ٣٣ - ٣٥.
- ٨٢ - المصدر نفسه: ١٦.
- ٨٣ - القارئ في الحكاية: ١٦.
- ٨٤ - اللغة كوسيط للتجربة التأويلية: ٢٦.
- ٨٥ - المقاربة التداولية: ٦٠.
- ٨٦ - ينظر مبحث (الكلام النفسي) من هذا الكتاب. ويتحقق هذا التصور في اللغة التي ليس لها "إلا ما تعبره وما يمكن أن تعبره في الواقع وفي الممكن، أي هي ظاهرة واقعية فعلية تتحقق في الواقع ... يمكن التقاطها بواسطة المعبر ذاته" (فلسفة اللغة: ١٧٥).
- ٨٧ - الاتجاه الوظيفي ودوره في تحليل اللغة: ٨٤.
- ٨٨ - القارئ في الحكاية: ٥٤.

الفصل الثاني

حقيقة الكلام

توطئة :

تُعنى هذه الدراسة في هذا الفصل ببيان حقيقة الكلام وما يتبع ذلك من مسائل أخرى . إذ إن الأهمية هنا تأتي من أن مسألة (المعنى) عند المعتزلة مرتبطة ارتباطاً مباشراً بمفهومهم عن الكلام.

إن تصورات فيلسوف معاصر (ريكور) عن كون الكلام هو المنطلق إلى دراسة المعنى قد تمثل تعبيراً مناسباً لبيان ذلك عند المعتزلة أيضاً. يذهب ريكور إلى أن المنطلق لدراسة المعنى ليس اللغة بوصفها نطاقاً ثابتاً - على نحو ما يفعل البنانيون - بل الكلام بوصفه حدثاً لغوياً عارضاً وهذا يعني أن دراسة المعنى لا تقوم على ملاحقة (ثنائية اللفظ والمعنى) التي تصور (اللفظ والمعنى) في لحظة جمود أو (سكون) بل تُعنى بدراسة تجاور تلك (الألفاظ / المعاني) في (نظم) عارض حادث لا يمكن أن يفهم إلا في ظل هذه الأطر:-

١. كينونة النظم القائمة على التجاور.

٢. التسليم بالتحول الدلالي.

٣. قصد المتكلم^(١).

إن الصفحات القادمة توضح كينونة الكلام عند المعتزلة، وقيام تلك الكينونة على التجاور، ومفهوم الجواهر الفردة وتجاورها سيكون مثلاً فلسفياً يوضحون بوساطته مقولاتهم بصدد الكلام، كما أن مفهوم القصد سيكون موضوعاً مهماً في النظرية الدلالية عند المعتزلة، وقد نوهنا من قبل إلى أن ذلك قد يمثل خطوة متقدمة في التفكير الدلالي. إن جوهرية الكلام في النظرية الدلالية الإعترالية قادت إلى الإتيان بمفهوم التحول الدلالي.

إن أهم ما جاء به المعتزلة في هذا الصدد نظرتهم إليه - أي التحول الدلالي - على أنه ليس شيئاً طارئاً على الكلام بل هو جزء من كينونته، إذ إن المجاز والاستعارة يرجعان إلى ذات الكلام، إنه صفة الكلام التي سيشير إليها المعتزلة

المبحث الأول حقيقة الكلام

من الضرورة إذن أن نعني ببيان المقصود بمصطلح (الكلام) عند المعتزلة، إذ هو مصطلح كثير التداول عندهم. أهو الكلام الإنساني أم الكلام الإلهي؟ أم أن هذا المصطلح عندهم يشملهما كليهما؟

من الواضح أن المعتزلة يربطون انفسهم في الاجابة عن هذه المسألة بقضية رئيسة صارت عندهم من تلك الأسس التي تقوم عليها عقيدتهم، تلك هي قضية ((خلق القرآن)) إذ إن الكلام الإلهي (النص القرآني) هو نفسه المسموع والمفوق المتحقق في الكلام الإنساني، بمعنى أنه هو هذا الكلام الظاهر إذ لا وجود لكلام خفي آخر، فلا يتعدى كونه أصواتاً مقطعة أو حروفاً منظومة تؤدي غرضها التشريعي الذي تتم به الفائدة. فلا تخرج الأحكام اللغوية الاعتزالية المتعلقة بالكلام الإنساني بسبب من ذلك عن المنحى الفكري عند تحليلهم الكلام الإلهي. ولذلك نجد أنهم رفضوا أن يكون الكلام ((الإنساني)) عبارة عن حروف تخرج من مخرج مخصوص أو أنها قرع في الهواء وإنما كان ذلك اعتماداً على ما ذهبوا إليه من تفسير متصل بالكلام ((الإلهي)) الذي يفترض أول ما يفترض أن الله سبحانه قادر على أن يوجد الكلام في محل لا مخرج له. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن النظر العقلي قادهم إلى أن يقولوا بوجوب إخراج آلة الكلام من هذه الذي يتعلق أساساً بسبب وجوده ووجه ذلك.

وإذا كان لنا أن نحيط بالحقيقة الكلامية وحدودها فلا بد لنا من أن نجيب عن جملة من الأسئلة التي تتصل اتصالاً مباشراً بهذا الموضوع، مفترضين أن هذه الأسئلة وعلى نحو ما الإجابة عنها لا تتعدى حدود المعتزلة وما يحيط بهم فنقول: أي معنى الكلام تلك الحركات المخصوصة؟ أم هو قرع في

تحت عنوان الإتساع، يقول القاضي عبد الجبار ((إن حاجة العقل لما دعت إلى الإنباء عما في النفس لما فيه النفع ودفع الضرر وعلموا أن ذلك وإن صح بالمواضعة على الحركات وغيرها فلا يتسع ذلك اتساع الكلام، اقتضى ذلك المواضعة على الكلام الذي عند التأمل نعرف أنه أشد اتساعاً من كل ما تصح فيه المواضعة))^(٢). ويعلق الدكتور نصر حامد أبو زيد على ذلك بأن الكلام يحقق وظيفة الإنباء بحكم اتساعه ولا تحققها العلامات الأخرى بحكم ضيقها، وهكذا فإن العلامات اللغوية في حالة أفرادها لا ترتبط بمدلولاتها إلا ارتباط مواضعة واصطلاح ... إن التركيب اللغوي لا ينبئ عن مدلوله بمجرد المواضعة بل لابد من اعتبار قصد المتكلم))^(٣). وهذا يعني أن جزءاً مهماً من التحول الدلالي مسؤول عنه القصد لا التجاور حسب، وفي الحق أن الفكرة التي يشير إليها الدكتور نصر حامد أبو زيد كان قد فطن إليها واحد من تلاميذ القاضي عبد الجبار هو الشريف الرضي بقوله: ((والواحد منا في الأكثر إنما يستعير إغلاق الكلام ويعدل عن الحقائق إلى المجازات لأن طرق القول ربما ضاق بعضها فخالف ... وربما استعصى بعضها على فكره فعدل إلى المطاوعة))^(٤).

وعلى هذا فإن من المهم جداً أن نوضح حقيقة الكلام عند المعتزلة بوصف ذلك المنطلق هو الأكثر دقة في مسألة المعنى ولا سيما أننا أمام إشكالية كبرى في التفكير العقدي الاعتزالي، أعني بذلك الموقف من جنس الكلام الإلهي.

الهواء؟ أهو حروف خارجة من مخرج مخصوص أم هو اصوات مقطعة؟ أهو حروف دون الأصوات أم هو أصوات دون الحروف أم هو مزيج منهما كليهما؟ كل هذه الأسئلة كانت محور نقاش بين المعتزلة أنفسهم وكانت إلى جانب ذلك خلافاً قد أسست على اجتهدات شخصية قائمة بين شيوخ المعتزلة أنفسهم. بيد أن البحث سيحصر جل جهده في ما قاله القاضي عبد الجبار، إذ نعتقد أنه كان في هذا الشأن جامعاً لأقوال شيوخه، ذاكرة لآراء فرقة ممن سبقه منهم، بل نكاد نزع أن تراث المعتزلة في جلّه لم يصل إلينا إلا عن طريقه محدداً في جملة من مؤلفاته، إذ إن قسماً كبيراً من مؤلفاته قد فقد أيضاً، بيد أن هذا الأمر لا يقف حائلاً أمام البحث في تقصّي الأفكار الاعتزالية أينما وجدت.

في عود إلى ما بدأنا به في محاولة معرفة الحقيقة الكلامية الاعتزالية نحاول على نحو ما أن نقف على أهم الآراء الاعتزالية في هذا الشأن. ولكل تلك الأسباب المتقدمة نحيل الأمر إلى القاضي عبد الجبار ليجيب عن كثير من تلك الأسئلة التي افترض هو أن سائلها قد وضعها ليرد عليها كعادته — بطريقة عقلية استدلالية، وليس من مائع أن نبداً. بما نقله القاضي عن شيخه أبي علي الجبائي الذي يرى أن في الكلام حاجة للحركة^(٥). بيد أن القاضي يرى خلاف ذلك إذ يقول ((إن الكلام ليس بحركة، لأنه مدرك مسموع. ويستحيل ذلك في الحركات فيما قلته، بل يجب كونها متضادة. والحروف تتضاد عند شيوخنا على خلاف تضاد الحركات. وكل ذلك يبطل القول بأن الكلام حركات مخصوصة. وهذا يبطل قول من حدّ الكلام بأنه حركات تفرع الهواء وتحصل في الجو مع تقطيع الهواء فتسمع كلاماً، وذلك قد دللنا على مفارقة الكلام للحركات في الحسن))^(٦). ثم يؤكد القاضي أن الكلام قد يكون في اللسان من دون أن يقرع الهواء ((وقد يصحّ عندنا وجود الكلام في لسان الإنسان، وإن لم يوصف ذلك بأنه قرع في الهواء أو تقطيع له))^(٧). ولا بد

لنا أن نورد نصاً آخر للقاضي فيه إجابة واضحة عن أغلب الأسئلة السابقة، فهو يقول: ((ولا يجوز أن يحدّ الكلام بأنه الحروف الخارجة من مخرج مخصوص، لأن الخروج والتحريك يستحيل على الكلام في الحقيقة، فكيف يجوز أن يحدّ به. وبعد، فالتقديم — تعالى ذكره — لو فعل الكلام في جسم ليس بذئ مخرج لصح^(٨)، وكان كلاماً في الحقيقة، فلا يصحّ إذن ما قاله، وكيف ندخل آلة الكلام في حدّ الكلام مع العلم بأن الشيء لا يجوز أن يحدّ إلا بما يبين به من الصفات الراجعة إليه، دون ما يرجع إلى سببه ووجه وجوده))^(٩).

يخرج القاضي — إذن — الكلام من كونه حروفاً تخرج من مخرج مخصوص، لأن الله قد يوجد الكلام في جسم ليس له مخرج، كما أنه مرفض أن يكون الكلام قرعاً في الهواء. وهو أمر يؤكد أن آلة الكلام ومخارج الحروف والحركات ليست سوى صفات هي في حقيقة أمرها خارجة عن كينونة الكلام وماهيته، لأن الكلام يتعلق بما يسميه القاضي الإعتماد شرط المصاكة، وهو أمر يخرج الحركة بوصفها سبباً في توليد الصوت الموصوف بأنه عرض حال في اللسان بوصف الأخير جوهرًا.

وقد علّق الدكتور نصر حامد أبو زيد على هذه الصفة الصوتية من خلال رؤيته للتعريف الاعتزالي للكلام ولا سيما تعريف القاضي: بأنه ما حصل فيه نظام مخصوص من الحروف المنظومة حصل في حرفين أو حروف، وهذا ((يربط اللغة بالدلالة الصوتية ويقصرها عليها، وهو من ناحية أخرى تعريف يتطابق مع تعريف ابن جني للغة بأنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم، ولذلك لم يأل المعتزلة جهداً في نفي صفة الكلام عن الله بوصفها صفة ذاتية هي عين ذاته كما ذهب الأشاعرة، بل ذهبوا إلى أنها صفة من صفات الفعل. ووصف الله بأنه متكلم معناها عند المعتزلة أنه يخلق كلاماً في شجرة يسمعه النبي، ولذلك ذهبوا إلى أن القرآن مخلوق غير قديم))^(١٠).

إن ما قاله الدكتور نصر حامد أبو زيد من أن التصور الإعتزالي للكلام - بوصفه جنسا صوتيا - يتجلى فيما قرره ابن جني في أن اللغة عبارة عن أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم. أجد أن فارقا منهجيا كبيرا بين التصور الإعتزالي للكلام وتصور ابن جني له. إذ إن ابن جني كان يهدف إلى تقصي الغرض من الكلام الذي يظهر على شكل أصوات - من دون أن يلتفت إلى طبيعة الكينونة الصوتية - في حين يبحث المعتزلة عن تصور داخلي لحقيقة الكلام أو تقصي الماهية الكلامية. أنتحى في الأصوات؟ ثم ماهي الطبيعة المكونة لهذه الأصوات؟ ومن ثم البحث عن كيفية تحقق هذه الماهية أو الكينونة الكلامية. الأمر الذي دفع التفكير الإعتزالي ليصبح تفكيراً عميقاً يهدف إلى سبر أغوار البناء الداخلي للكلام مما يجعل إحالة التفكير الإعتزالي بهذا الشأن - إلى ما قاله ابن جني - أمراً غير دقيق، لاسيما أن الأخير كان يتحدث عن نظرة فوقية تتعلق بوظيفة الكلام. لأجل هذا فإن المطابقة التي تحدث عنها الدكتور نصر حامد أبو زيد بين ما قاله المعتزلة وما قرره ابن جني تصبح مسألة تحتاج إلى إعادة نظر. وعلى أية حال فإن ما قرره المعتزلة يدفع بنا دفعا إلى أن نضع اليد على الحدود الفاصلة بين ما يدخل تحت حد الكلام لمعرفة ماهيته وجنسه ومادته، وما ينضوي تحت ما يمكن تسميته بالأسباب التي تنتج الكلام أو ما يسميه القاضي بـ ((آلة الكلام)). لذلك يجب أن نبدأ بمعرفة طبيعة المادة التي تشكل الكلام بوصفه جنسا مستقلا ذا خصائص مستقلة أيضا. على أن شيوخ المعتزلة لم يتفقوا جميعا على تأليف حد موحد للكلام الإلهي ولاسيما أن أبا علي الجبائي يخرج الكلام من دائرة الصوت ليدخله تحت مفهوم الحروف.

وقد امتد الخلاف ليصل إلى أولئك الذين اتفقوا على الطبيعة الصوتية للكلام. وقد تجلى هذا الخلاف في الحركات وفي المحل وفي الأسباب التي كونت الكلام بوصفه صوتا مدركا. ولا يفوتنا أن نؤكد فكرة ((الجواهر الفرد))

التي تتصف بأهمية عالية في تحديد طبيعة الكلام وفي الحكم على أنه عرض يحل وجوبا في الجوهر. كما أن تأليف الكلام كان قد أسس على هدي من مفهوم التجاور في الجواهر الفردة ثم اقضاء صفة التأليف - بمفهومها اللغوي - من الكلام اعتمادا على فكرة أن العرض لا يدخله عرض آخر - ولا سيما أن التأليف في المفهوم الإعتزالي هو عرض أيضا. وهي مسألة سنعرض لها بعد حين، وذكرها هاهنا إنما كان للاحاطة العامة بالأسس التي استند إليها التفكير الإعتزالي - التي سوف نفصل الكلام فيها إن شاء الله. مبتدئين بنص للقاضي عبد الجبار المعتزلي يوضح فيه طبيعة الكلام عند المعتزلة على نحو عام، يقول: ((والذي يذهب إليه شيوخنا: أن كلام الله عز وجل من جنس الكلام المعقول في الشاهد، وهو حروف منظومة وأصوات مقطعة - وهو عرض يخلقه ^(١١) الله سبحانه في الأجسام على وجه يسمع، ويفهم معناه، ويؤدي الملك ذلك إلى الأنبياء - عليهم السلام - بحسب ما يأمر به عز وجل ويعلمه صلاحا، ويشتمل على الأمر والنهي والخبر وسائر الأقسام، ككلام العباد. ولا يصح عندهم إثبات كلام قديم مخالف لكلامنا، كما لا يصح إثبات حركة قديمة. ولا يصح إثبات كلام محدث مخالف لهذا المعقول أيضا، على ما يقوله بعضهم من أن الكلام قائم بنفسه)) ^(١٢). من هنا لابد من الإشارة إلى أن المعتزلة اتخذوا من اللغة وسيلة لترسيخ عقيدتهم الإعتزالية التي تؤكد حدوث القرآن بوصفه كلاما معقولا لا يختلف عن جنس الكلام الإنساني.

- علينا - إذن - أن ننعم النظر مدققين في الأسس العامة التي إبنى عليها الحكم اللغوي الإعتزالي، بوصفه الإطار العام الجامع للفرق الإعتزالية. ولذلك يمكن أن نحدد المعالم العامة التي تميز المعتزلة من سواهم من خلال أقوال القاضي عبد الجبار نفسها إذ يؤكد أن الكلام الإلهي المتمثل في ((النص القرآني الشريف)) لا يختلف عن جس الكلام المعقول في

الشاهد. مما يؤصل قولنا في بداية البحث من أن المعتزلة لا يرون في الكلام الإلهي أي اختلاف عن الكلام البشري ومن ثم فإن الأحكام التي ترد عن المعتزلة في الحكم على الكلام الإلهي إنما تمثل الأحكام نفسها التي تتعلق بالكلام البشري، مضيفا صفة المعقول للكلام البشري ليقصي من هذا التحديد كل ما يتصل بما يمكن أن نسميه النظم الحروفي الذي يصدر عن الطيور - مثلا - ثم يؤكد القاضي قوله بمشابهة الكلام الإلهي لكلام العباد إذ يقول واصفا الكلام الإلهي: ((ويشتمل على الأمر والنهي والخبر وسائر الأقسام، ككلام العباد))^(١٢). ثم يردف قائلا: ((ولا يصح اثبات كلام محدث مخالف لهذا المعقول أيضا))^(١٣). إن ما نريد أن نخلص إليه من خلال هذا التقويم الذي إتبني على نص واضح للقاضي عبد الجبار هو تأكيد القول بأن الأحكام الاعتزالية على الكلام الإلهي إنما تعني الأحكام المتعلقة بالكلام البشري نفسها. ومن ثم يمكن أن نحدد طبيعة الكلام البشري - في ضوء الحكم الاعتزالي - بأنه حروف منظومة أو اصوات مقطعة.

بيد أننا سنجد التعريف الذي نقله لنا القاضي بوصفه تحقيقا يقترب من أن يكون شاملا لآراء المعتزلة في هذا الشأن، تعريفا لا يستقيم في نظر القاضي عبد الجبار الذي ذهب إلى أن المختار ((في حد الكلام: أنه ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف المعقولة، حصل في حرفين أو حروف. فما اختص بذلك وجب كونه كلاما، وما فارق لم يجب كونه كلاما))^(١٤). ثمة اتفاق - إذن - يجمع المعتزلة في الحكم على الكلام الإلهي في أنه لا فرق بينه وبين الكلام البشري المعقول، ويبدو أن صفة ((المعقول)) كما بينها القاضي عبد الجبار تؤكد تعلق الكلام بالإنسان العاقل مما يبعد من ذلك كلام الطير الذي قد يكون منظوما من حرفين أو حروف ((إلا إذا وقع ممن يفيد أو يصح أن يفيد، فلذلك لا يوصف منطق الطير كلاما، وإن كان قد يكون حرفين أو حروفا منظومة))^(١٥).

وأجد أنه من المهم أن نستطلع آراء عدد من المعتزلة فيما يتعلق بالنص القرآني الكريم.

أشار الجاحظ إلى ما يلفت الإنتباه ولاسيما أن المعتزلة يقفون صفا واحدا لدعم فكرة خلق القرآن الكريم بوصفه عرضا قد يكون اصواتا أو حروفا - بيد أن المثير يتجلى في رأي معمر بن عباد السلمي، وأبي كلفة، وعبد الحميد، وثمامة بن اشرس، إذ ((إن أفعال الطبيعة مخلوقة على المجاز دون الحقيقة))^(١٦). وهذا يدفع هؤلاء إلى القول: ((إن القرآن ليس بمخلوق إلا على المجاز))^(١٧). وعلى هذا يبين الجاحظ أن هؤلاء زعموا ((أن القرآن هو الجسم دون الصوت والنقطيع، والنظم والتأليف، وأنه ليس بصوت ولا تقطيع ولا تأليف، إذ كان الصوت عندهم لا يخترع كاختراع الأجسام المصورة، ولا يحتمل التقطيع كاحتمال الأجرام المتجسدة، والصوت عرض لا يحدث من جوهر إلا بدخول جوهر آخر عليه، ومحال أن يحدث إلا وهناك جسمان قد صك أحدهما صاحبه، ولابد من مكانين: مكان زال عنه، ومكان آل إليه - ولابد من هواء بين المصطكين. والجسم قد يحدث وحده ولا شيء غيره، والصوت على خلاف ذلك، الصوت لا يكون إلا عن علة موجبة، ولا يكون إلا تولدا ونتيجة، ولا يحدث إلا من جرمين، كاصطكاك الحجرين، وكقرع اللسان باطن الأسنان، وإلا من هواء يتضاغط، وريح تختنق، ونار للتهب، والريح عندهم هواء تحرك، والنار عندهم ريح حارة. وهكذا الأمر عندهم))^(١٨). وهو أمر يؤكد على نحو واضح أن الكلام عندهم يفعل بأسباب، تلك الأسباب التي رفضها أبو هاشم والقاضي لأنها تتعارض مع صفة التنزيه الإلهية. وللجاحظ رأي مستقل في طبيعة القرآن الكريم بوصفه نصا لغويا وجسما متحققا كذلك، إذ يقول: ((والقرآن على غير ذلك، جسم وصوت، وذو تأليف وذو نظم، وتوقيع وتقطيع، وخلق قائم بنفسه، مستغن عن غيره، ومسموع في الهواء، ومرئي في السورق، ومفصل وموصل، واجتماع

وافتراق، ويحتمل الزيادة والنقصان، والفناء والبقاء، وكل ما احتملته الأجسام، ووصفت به الأجرام وكل ما كان كذلك فمخلوق في الحقيقة دون المجاز وتوسع أهل اللغة^(٢٠). وكما أكدنا غير مرة بأن القاضي ينزع إلى النظر العقلي الاستدلالي ليثبت رأيه في القضية التي هي موضع مناقشة، فقد اثبت أن الكلام إنما هو حروف منظومة أو أصوات مقطعة مما يعني أن الكلام عنده خاضع إلى ما يسمى بـ((النظام)). يمكن القول إذن إن تقطيع الأصوات أو انتظام الحروف بوصفها مرحلة تأليف لكيثونة الكلام لكي يصبح كلاما معقولا متداولاً إنما تعني الحدوث ليصبح ((النظام))^(٢١) مقابلاً للحدوث، إذ إن الحادث يجب أن يتوالى تباعاً في ضوء ((نظام)) مقيد يفضي إلى استعمال الكلام بوصفه وسيلة للتفاهم تخضع على نحو أو آخر إلى نظام يتمثل بالحدوث إذ لابد لمن يخضع ((لنظام)) أن يكون حادثاً. فالحروف ينتظم بعضها ببعضها الآخر بمفهوم المكون الزماني (الحدوث) وكذلك الحال مع الكلمات والجمل. هذا التوالي في الإنتظام لا يحصل الا وهو حادث، لأن الذي يكون قديماً لن يكون منتظماً متوالياً لانه يكون قد حصل دفعة واحدة، وهو أمر يقوده إلى عدم الإنتظام، إذ إن ((زيدي)) لن تكون بأحسن حال من ((ديزي) او (يزدا)).

ولكي يمكن أن يكون الكلام معقولا لابد له أن يكون حادثاً ((لأن كونه قديماً يمنع من اختصاصه بالوجه الذي إذا حدث كان كلاماً، ويخرجه من كونه معقولا، ويحيل كونه مفيداً، فيجب إذن كونه محدثاً))^(٢٢). لذلك تبنى فائدة الكلام على مفهوم الحدوث إذ إن الكلام ((يجب أن يكون له ترتيب في الحدوث مخصوص ليفيد وليدل، فإنا نعلم أن هذه الحروف إذا لم تترتب ترتيباً مخصوصاً لم يستفد بها في شيء، فلهذا لو لم يرتب قول القائل: محمد رسول الله، على الوجه الذي ذكرناه، لم يمكن أن يستفاد منه ذلك، وهذا في الشيء الواحد ممتنع، وفي القديم أيضاً ممتنع، بل لابد أن تكون حوادث، حتى يكون

عند وجود الحرف الثاني قد عدم الأول، وأن يكون الأول متجدد الوجود في حال إدراكنا له))^(٢٣). ثم لنا أن نقول: ماذا يعني المعتزلة بالحروف المنظومة والأصوات المقطعة؟ أي عملية النظم نفسها التي فهمها النغويون والبلاغيون؟ أم هي عملية النظم التي تجلت في نظرية النظم الجرجانية؟ إذا ما انعمنا النظر في نصوص المعتزلة تلك التي تتعلق بعملية نظم الحروف سنجد أنفسنا أمام تفكير عقيدتي خالص ينزع إلى أن عملية النظم إن توفرت في الحروف فلا بد أن تكون - إذن - حادثة مخلوقة لينتهي بنا الأمر إلى أن القرآن الكريم محدث مخلوق ((فأما قول من قال: إن الحروف يحدث فيها التأليف فتكون كلاماً فغلط؛ لأن وصفنا للحروف بأنها مؤلفة نعني به أن بعضها يتلو بعضها في الحدوث، تشبيهاً بالجواهر التي يجاور بعضها بعضاً من غير مسافة، وهذا مقصدنا إذا وصفنا الحروف بأنها منظومة، لأن الدلالة قد دلت على أن الحروف عرض فلا يجوز أن يحلها التأليف كالجواهر))^(٢٤). وهو أمر يدفعنا إلى القول بأن عملية النظم التي تلحق الحروف تؤكد علاقة الزمن بمفهوم النظم عند المعتزلة إذ إنها تعبر عن عملية تتابع متقنة في خلق الحروف وتواليها لتتكون منها الكلمات التي تنتظم هي أيضاً في جمل ومن ثم في نصوص.

هذا الإنتظام أو التأليف يشبه انتلاف الجواهر الفردة بعضها ببعضها الآخر - تجوزاً في التشبيه - والا فإن التأليف لا يجوز أن يدخل الكلام على أن هذا الكلام عرض. لذلك يمكن القول: إن مصطلح ((النظم)) يتعلق بالجواهر الفردة حسب لأنها تشكلت على أنها أجزاء لا تتجزأ ومن ثم فهي أجسام يصح عليها التأليف والانتظام. فإذا وصفت هذه الجواهر بأنها منظومة جاز أن يوصف ما ذكرناه من الحروف بأنه منظم أما حينما يتعلق الأمر بالكلام سواء أكان أصواتاً أو حروفاً فإن عملية النظم ستتضوي تحت مفهوم التتابع أو التوليد الزماني وقد نعت الكلام بالتأليف على سبيل المجاز تشبيهاً

له بالتأليف الحاصل في الجواهر. وإذا ما رجعنا إلى تحديد ماهية الكلام سنجد خلافا قائما بين أبي علي الجبائي والقاضي عبد الجبار، فقد فرق أبو علي بين الحروف والأصوات إذ قال: ((إن الحروف غير الأصوات، وإن الكلام هو الحروف))^(٢٥). من هنا نجد الجبائي يؤكد أن الحروف هي الكلام دون الأصوات وهذا ما أشار إليه القاضي بوضوح إذ قال: ((فعلى طريقته الاقتصاد في حده على أنه الحروف أولى، لأن عنده أنها الكلام دون الأصوات - ولذلك يقول في المكتوب والمحفوظ: إنهما كلام، وإن لم يقارنهما الصوت))^(٢٦) ولعل من الفائدة أن ندع مناقشة رأي الجبائي^(٢٧) إلى حين لتتعرف على رأي أبي هاشم الذي جمع فيه بين الحروف والأصوات وذلك في قوله: ((إن الحرفين والحروف متى حصل فيها هذا الضرب المعقول من النظام فيجب كونها كلاما، ولا يكون بهذه الصفات إلا وهو أصوات مقطعة))^(٢٨)، إذ يبدو أن هذا التعريف للكلام بوصفه جامعا بين الأصوات والحروف - أعني أن الأصوات المقطعة تعني عنده الحروف المنظومة - وهذا ما سيأتي تفصيله بعد حين - لم يكن مغايرا لما قاله القاضي بل هذا أمر أكده القاضي بقوله: ((وأبو هاشم ربما جمع بينهما في ذكر حقيقة الكلام على طريق الكشف والإيضاح، لا لأنه محتاج إليه))^(٢٩). فيتبين لنا أن أبا هاشم إنما جمع بين الأصوات والحروف لعملية كشفية خالصة ولا فلا فرق بين ما قاله أبو هاشم وما قاله القاضي في هذا الباب. وفي الحق أن هذه المسألة تتأكد لنا من خلال المنهج العلمي الذي يستعمله المعتزلة عامة وأبو هاشم والقاضي خاصة. فالعملية الكشفية التي تأكدت عند أبي هاشم - وهو يعرف الكلام - وضوحا القاضي بقوله: ((وإنما يذكر شيوخنا في ذكر حد الحي: أنه الذي لا يتعذر كونه عالما قادرا. ويجمعون بين الصفتين، لأن حظ كل واحدة منهما حظ الأخرى في أنها إنما تصح لكونه حيا، فيصح الجمع

بينهما للكشف. وليس كذلك حال كون الكلام حروفا وأصواتا لأن كونه أصواتا قد يحصل ولا يكون كلاما، ولا يحصل حروفا منظومة إلا وهو كلام))^(٣٠).

فكان القاضي يؤكد من خلال هذا النص استعمال العقل في الكشف عن الحقائق على نحو عام والكلام على نحو خاص، لذلك يبين القاضي أن أبا هاشم إنما جمع بين الحروف والأصوات عند تعريفه للكلام لأسباب كشفية، مما يؤكد عدم تقاطع القاضي مع أبي هاشم - على الرغم من أن القاضي لا يؤيد الجمع بينهما حتى في حالة الكشف، لأن الأصوات عنده ليست سوى أعراض زائلة، وأن الحروف المنظومة يجب أن تكون كلاما وبالمقابل فإنه قد يحصل أصواتا ولا يكون كلاما^(٣١). يخلص القاضي - إذن - إلى أن كلا من الأصوات والحروف ليست سوى أعراض حسب، فعندما نقول إن الكلام هو حروف منظومة على وجه مخصوص لا يجوز أن نضفي عليها عرضا آخر ((لأن ذلك يستحيل على الأعراض على ما سبق بيانه))^(٣٢). وهذا يؤكد عرضية الحروف ولأن الحروف المنظومة أصوات مقطعة عند القاضي - وهذه الأخيرة هي عرض أيضا فلا بد - إذن أن تكون الحروف أعراضا أيضا.

إن الإعتباطية التي تحكم العلاقة بين اللفظ/المعنى أو الاسم/المسمى لم تكن نتاجا عرضيا في التفكير الاعتزالي - ابتداء من المواضع الأولى للغة - إذ إن مرجعية التفكير الاعتزالي كانت قد أكدت الانفصال البنائي في التكوين الشيني بمعنى أن التفكير الاعتزالي المؤسس على فكرة الجوهر الفرد - الذي يفسر بناء الأشياء على وفق مفهوم التجاور سيقود بالضرورة إلى أن تبقى فكرة الانفصال مستمرة على مستويات أخرى من مثل اللفظ/المعنى أو الأسماء/المسميات ولا سيما أن ثمة مبدئين على نحو ما يقول الجابري ((يحكمان الرؤية البيانية))^(٣٣) للعالم، مبدأ الانفصال ومبدأ التجويز. والمبدأان متكاملان وتكرسهما على نطاق واسع نظرية الجوهر

الفرد وتنص هذه النظرية، كما رأينا على أن العلاقة بين الجواهر الفردة التي تتألف منها الأجسام والأفعال والإحساسات وكل شيء في هذا العالم هي علاقة تقوم على مجرد التجاور وليس على الإحتكاك ولا على التداخل، والنتيجة هي أن هذه العلاقة هي علاقة افتران وحسب وليس علاقة تأثير. وواضح أن مثل هذا التصور لا يدع مجالاً لفكرة القانون أو السببية^(٣٢). الأمر الذي يؤكد أن العلاقة القائمة بين الألفاظ/المعاني إنما تتأسس على فكرة الإعتباطية التي تحكمها المواضعة المقرونة بالقصدية والإشارة لتوفر علاقات خارجية مبتعدة عما يسمى بالسببية، إذ ((إن الجواهر الفردة متماثلة كلها من جميع الوجوه فلا يمكن أن يكون بعضها مؤثراً في بعض، لأن التأثير، والتأثر لا يكون إلا بين مختلفات، إذ يجب أن يكون في المؤثر من القوة، أو مما يوجب التأثير، أكثر مما في المتأثر وهذا لا يصح بالنسبة للجواهر الفردة لأنها عندهم متساوية متماثلة لا اختلاف بينها ولا تفاوت، فالجواهر الفردة التي يتألف منها الجسم تبقى منفصلة مستقلة، لأن اجتماعها، كما قلنا، لا يكون بالتداخل بل بالتجاور، وهذا مما لا يترك مجالاً للسببية، والجواهر الفردة عندهم كما أنها لا تتداخل فهي أيضاً لا تتغير بل تبقى متماثلة ملامت موجودة والتغير إنما يكون في الأعراض، هي إنما سميت أعراضاً لأنها تتغير، على أن العرض لا يبقى زمانين. غير أن تغير الأعراض، أعني حدوثها وزوالها، لا يحدث في نظر المتكلمين نتيجة تأثير طبيعي. بل لقد قاوموا فكرة ((الطبع)) والتأثير بالطبع لإثبات أن الله هو الفاعل لكل شيء وأنه يخلق الأشياء خلقاً مستمراً. وهذا يعني أنه عندما يخلق الله جوهراً يخلق معه في نفس الآن أي عرض شاء، وبما أن الأعراض لا تبقى زمانين، فإن كل عرض يخلقه الله في ذلك الجوهر يزول ويفنى في ((ثاني حال وجوده)) أي في الآن التالي للآن الذي وجد فيه^(٣٣).

ولابد من التذكير بأن مفهوم الأعراض عند أرسطو لا يدخل بوصفه عنصراً في تحديد ماهية الجواهر كما أن الجوهر قد يكون مفهوماً وقد يكون ذاتاً. أما الجواهر عند المتكلمين فلا يمكن لها أن تكون مالم تحل بها الأعراض. على أن الأعراض قد تكون عند أرسطو والمتكلمين أوصافاً أو أحوالاً، بيد أن العرض عند المتكلمين يجب أن يحل في الجواهر، وعلى العكس من هذا عند أرسطو الذي يعد العرض وصفاً قد يحل أو لا يحل في الجواهر^(٣٤). الأمر الذي يعني أن المعنى لا ينظر إلا في أثناء النظم باعتبار النظم هو العرض الذي يحل بالكلمات، أما المفردات فهي خارج ذلك النظم تشبه الجواهر الفردة المنفصلة المستقلة.

١ - الكلام والمحل

وإذا عدنا إلى الكلام والمتكلم ومعرفة محل الكلام وجدنا أن القاضي عبد الجبار يرى أن المتكلم هو من فعل الكلام وليس من قام به الكلام، إذ لو كان للمحل علاقة لأصبح اللسان هو المتكلم بدلاً من الإنسان الذي يوصف - عادة - بأنه متكلم، ضيفاً إلى هذا أن يكون المتكلم قد فعل الكلام بقصده ووعيه ودرايته لأنه إن لم يكن بهذا الوصف فلا يصح أن ينعت أو يوصف بأنه متكلم. فالمصروع مثلاً لا يقال له متكلم إذ يقولون عنه أنه يتكلم بلسان الجن. وهذا دليل على أن المحل لا يصح أن يكون متكلماً كما هي الحال مع الصدى الصوتي إذ لا يحق له الوصف بأنه متكلم لأن المتكلم هو من فعل الكلام وليس من قام به الكلام^(٣٥). كما أنه ليس من الواجب أن يكون لمحل الكلام اسم مشتق يدل عليه إنما يتعلق الاسم بفاعله فيقال ((متكلم)) لأنه فعل الكلام وفي هذا يقول أبو إسحاق^(٣٦) : ((إن العلة التي لها اختص الكلام بأنه لم يشتق لمحلته منه اسم أنه يدرك المحل بإدراكه،

وما يمنع من إدراك أحدهما يمنع من إدراك الآخر، ولذلك يفارق سائر المدركات، فلما كان الحال في حكمه مع المحل ما قدمناه لم تمس الحاجة إلى أن يشتق للمحل منه اسم، لأن الاشتقاقات إنما تراد للفروق وفيما يعقله الإنسان، ولما عرفوا تعلق الكلام بفاعله من حيث علموه موافقا بحسب قصده وإرادته اضطروا إلى أن يضعوا له اسما مشتقا من الكلام يفرق بينه وبين غيره^(٢٨).

ويؤكد القاضي في هذا الشأن رأي أبي إسحاق بقوله: ((وعلى هذه الطريقة وصفوا فاعل الصوت بأنه مصوت، ولم يشتق لمحلّه منه اسم - وإضافتهم الصوت إلى المحل نحو قولهم: هذا صوت الطست وغيره لا تقدح فيما قلناه: لأن الإضافة ليست من الاشتقاق بسبيل))^(٢٩).

ولابد من الإشارة إلى أن الكلام يحتاج إلى المحل سواء أكان هذا المحل حيا أم ميتا وبهذا يختلف عن الإرادة التي تقتصر على المحل الحي^(٣٠) كما أن الكلام يحتاج إلى بنية مخصوصة كي يصبح كلاما، وفي هذا الشأن ينقل لنا القاضي رأيا لأبي علي الجبائي يذهب فيه إلى القول في الكلام ((إنه يحتاج في وجوده في المحل إلى بنية مخصوصة^(٣١) وإلى حركة، ويسوي في ذلك بين ما يوجد من فعله تعالى أو من فعلنا؛ كما يقوله في حاجة العلم إلى الحياة))^(٣٢) وهو أمر يدفعنا إلى القول بأن المعتزلة اجمعوا على أن للكلام محلا يخلق فيه بيد أن هذا لا ينفي وجود خلاقات لعدد قليل منهم من أن الكلام يتخذ أكثر من محل خاصة إذا تعلق الأمر بالكلام الإلهي، إذ إن أبا علي الجبائي يرى أن الله يخلق كلامه في أكثر من محل ((ولعل مرجع قول شيخنا هذا هو رأيه في أن العرض يحل مكانين فأكثر. والقرآن عرض فيجوز إذن أن يحل مكانين فما فوق مع أنه شيء واحد))^(٣٣). ويذكر الاستاذ علي فهمي خشيم أن طائفة من المعتزلة ترى خلاف ما يرى الجبائي ويعلق على ذلك بأن (ما كان احد ممن لا يذهبون هذا المذهب - كجعفر بن حرب وجعفر بن

مبشر - يسمح بانتقال القرآن من اللوح المحفوظ، أو أن يوجد في مكان غير مكان واحد في وقت واحد))^(٣٤).

ويبدو أن رأي أبي علي الجبائي في تعدد المحل يساير رأيه في الحكاية والمحكي ((وقد رد الجبائي على من ذهب إلى أن القرآن المكتوب المحفوظ المتلو هو حكاية للقرآن في اللوح المحفوظ. فقال إن هذا غير جائز، ((وكلام الله سبحانه لا يحكى لأن حكاية الشيء أن يؤتى بمثله، وليس أحد يأتي بمثل كلام الله))^(٣٥))). فيذهب بنا ذلك إلى القول بأن التفكير العقيدي هو الذي يفقد التفكير اللغوي.

لقد حرص أبو علي الجبائي على أن يكون القرآن الكريم - بوصفه نصا لغويا إلهيا - معجزا لا يستطيع أحد أن يأتي بمثله لذلك أكد ضرورة أن تكون الحكاية هي المحكي - إلا فإن الحاكي سيكون قادرا على الإتيان بمثل المحكي، لذلك كان الجبائي يؤكد وجود أكثر من محل للكلام الإلهي أو البشري على الرغم من كونه شيئا واحدا.

ويؤيد الشهرستاني قول الجعفرين إذ قال: ((وحكى الكعبي عن الجعفرين اتهمنا قائلا: إن الله تعالى خلق القرآن في اللوح المحفوظ، ولا يجوز أن ينقل إذ يستحيل أن يكون الشيء الواحد في مكانين في حالة واحدة، وما نقرؤه فهو حكاية عن المكتوب الأول في اللوح المحفوظ، وذلك فعلنا وخلقنا))^(٣٦). وفي الحق أن المعتزلة قد اختلفوا في هذه القضية، فمنهم من جعل للكلام محلا بعينه، وهذا ما أكدّه أبو علي بن خالد أحد شيوخ القاضي إذ رأى أن الكلام لا يوجد إلا في الهواء. وهو أمر ضرب عنه القاضي إلى ((أن الكلام حكمه مقصور على محله فلا يحتاج إلا إلى مجرد المحل، منعنا مما يوجب شيخنا أبو علي بن خالد، وهو أن لا يوجد الكلام إلا في الهواء، وقلنا: إن الهواء وغير الهواء سواء في صحة وجود الكلام فيه))^(٣٧). فإذا أنعمنا النظر في رأي أبي الهذيل العلاف وجدنا أنفسنا أمام تفسير آخر للمحل إذا

ما تعلق الأمر بالكلام الإلهي، فقد ذكر الشهرستاني جملة من مفرداته التي انفرد بها عن أصحابه. ((قال في كلام الباري تعالى إن بعضه لا في محل وهو قوله ((كن))، وبعضه في محل كالأمر، النهي، الخبر، والاستخبار. وكان أمر التكوين عنده غير أمر التكليف))^(٤٩) الأمر الذي يدل على انفرد العلاف في قسمة الكلام الإلهي على قسمين إذا ما تعلق الأمر بالمحل، الأول أمر التكوين ممثلاً بـ ((كن)) هذا القسم لا يتحدد بمحل إطلاقاً، أما القسم الثاني المتعلق بوجود المكلفين فلا بد له من محل.

ويستعرض النيسابوري المعتزلي - وهو أحد تلاميذ القاضي عبد الجبار المعتزلي - بعضاً من آراء شيوخه من المعتزلة في قضية الكلام وعلاقته بالمحل والحركة والبنية ولا سيما أن الكلام عند أغلبهم جنس صوتي، الأمر الذي يدفعهم إلى البحث المتعلق بعلاقة الكلام (الصوت) بعوامل قد تكون طارئة على حقيقة الكلام - كما قرر ذلك القاضي - لأنها تتعلق بصفاته حسب، وهو أمر يبتعد عن البحث في حقيقة الكلام وحده في حين يدخل آخرون من المعتزلة العوامل نفسها في بحث حقيقة الكلام لتصبح جزءاً من مكوناته. لذلك فإن الحركة والبنية والمحل تتداخل بعضها مع بعضها الآخر عند الحديث عن الكلام وحقيقته، ويتجلى هذا التصور في ما عرضه النيسابوري في هذا الشأن، فالصوت عند أبي القاسم ((لا يصح وجوده إلا مع الصفة))^(٥٠) كما لا يجوز ((وجود الأصوات الجوهرية في الأجزاء الساكنة))^(٥١) في حين يرى أبو هاشم أن الصوت ((لا يحتاج إلا إلى محله))^(٥٢) بيد أن النيسابوري يورد جملة من الأدلة ليؤكد أن الصوت لا يحتاج إلا إلى محله مستنداً في ذلك إلى أن الصوت ((حكمه مقصور على محله فيجب أن لا يحتاج في وجوده إلى أكثر من محله))^(٥٣) وقد استمد النيسابوري هذا الحكم قياساً على الكون في أن حكمه مقصور على محله فهو لا يحتاج إلى أكثر من المحل. ويستند النيسابوري إلى دليل آخر يبرهن

أن الصوت لا يحتاج إلا إلى محله إذ يرى أن العرض - والصوت عرض - يحتاج إلى معنى زائد على المحل إذا كان المحل وحده لا يكفي في ظهور حكمه الذي يتبين به من مخالفته. أما إذا ((كان المحل وحده في هذا كافياً، لم يجر أن يحتاج إلى أمر سواه. يبين ذلك أن الكون، لما كان محله في هذا الوجه كافياً، لم يحتاج إلى أكثر من محله وقد علمنا أن المحل في ظهور حكم الصوت يكفي، كما يكفي في ظهور حكم اللون والكون، فيجب أن لا يحتاج في وجوده إلى أكثر منه))^(٥٤). وقد هيمنت قضية التنزيه في هذه المسألة لتصبح دليلاً آخر في تأكيد ارتباط الصوت بالمحل حسب، إذ إن الصوت لو كان محتاجاً إلى سبب آخر غير المحل لكان من الواجب القول ((بأنه تعالى لا يصح أن يفعل الصوت إلا بسبب))^(٥٥) تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وثمة من يرى أن الصوت محتاج إلى الحركة مستنداً في ذلك إلى انقطاع الصوت بانقطاع المصاكة والحركة ((كما علمناه من حال الطست أنه يطن إذا نقر فيه، وإذا سكن وزالت تلك المصاكات انقطع الطنين على طريقة واحدة))^(٥٦). - وهذا هو مبدأ أبي علي الجبائي - ويتخذ النيسابوري من مبدأ السبب مستنداً أساسياً في تأكيد عدم حاجة الصوت إلا إلى المحل إذ قال: ((إن ذلك إنما انقطع، عند انقطاع المصاكة، لا لأنه يحتاج إليها في الوجود، بل لأجل أن احدها لا يجوز أن يفعل الصوت إلا بسبب. وهذا كما نعلم أن احدها لا يتمكن من رمي السهم، إذا انقطع الوتر. على حد ما يتمكن من رميه إذا كان القوس موثراً. وليس فيه دلالة على أن حركة السهم محتاجة إليه. بل لأننا لا نفعل ذلك الفعل إلا بالآلة))^(٥٧). وهو أمر لا يخرج عما قاله القاضي من قبل. إذ عد اللسان بمثابة الآلة حسب، أي أننا نحتاج إلى اللسان بوصفه يجري مجرى السبب في وجود الصوت، لذلك فإن اللسان لا علاقة له بكونه الصوت (الكلام).

ثمة نص آخر يورده النيسابوري تظهر فيه آراء متباينة لطائف من شيوخ الاعتزال، ويبدأ النص بالقول: ((الذي يجري في كلام أبي القاسم، يقتضي أن الصوت لا يجوز أن يوجد في الحرف المنفرد، وأنه لابد من جسم رقيق كالهواء حتى يصح أن يوجد فيه. وعند شيخنا أبي علي، الحرف يحتاج إلى الحركة والبنية. فالحرف عنده غير الصوت، فإذا كان الحرف متلوا، وجد مع الحركة لأنه يحتاج إلى التلاوة، والتلاوة تحتاج إلى الحركة. وكان أبو هاشم يقول أولا، إن الحرف يحتاج إلى البنية، ورجع عنه فيما أملاه آخر من نقص الأبواب. وقال أبو علي بن خالد، إن الحرف يحتاج إلى بنية، ولا يحتاج إلى الحركة. وجرى في كلامه ما يقتضي أن الحرف لا يوجد في جسم رقيق كالهواء))^(٥٨) ثم يوضح النيسابوري رأيه في هذه القضايا بالقول: ((واعلم أن ما أوردناه من قبل، في أن الصوت لا يحتاج إلا المحل، قائم فيما يكون حرفا. وبعد، فقد علمنا أن الصوت إذا جاز أن يوجد في محل لا حياة فيه، وقد علمنا أن تأليف الجماد كافتراقه فيجب أن يصح أن يوجد في كل محل. وبعد، فإن الذي يدل أيضا على أن الصوت قد يوجد في غير الهواء، أن الصوت يختلف حاله بحسب اختلاف حال هذه الأجسام التي هي الصفر والحديد، وإن كان ما يجاوره من الهواء وحال ما يصطك به على سواء. ولو حل الهواء لكان لا فرق بين أن يضرب الحجر على صفر أو حديد ولكان لا فرق بين أن يضرب على قطعة واحدة من صفر، وبين أن يضرب على مجوف، بل كان يجب أن يسمع منه الطنين على حد واحد. وبعد، فإنا قد علمنا أن الاعتماد على الشفة يولد الباء، والاعتماد على غيرها من اللهوات لا يولده، وذلك يدل على أن الباء توجد في الشفة))^(٥٩). الأمر الذي يدل على أن اختلاف الأصوات يرجع إلى اختلاف تركيب الأجسام وليس للهواء علاقة في ذلك^(٦٠). وقد يكون الهواء - في نظر النيسابوري - كالألة لنا في كلامنا.^(٦١)

وإذا كانت حاجة الكلام إلى المحل أمرا واقعا في الفكر الإعتزالي فإن الأمر سيكون مختلفا عندما يتعلق بالحركة.

٢- الكلام والحركة

إن العلاقة القائمة بين مكونات الأشياء على وفق المنظور البياتي الكلامي سواء أكان إعتزاليا أم اشعريا إنما تنطبق بالقدرة الإلهية التي تحل في جميع الأشياء مما يبعد فكرة السببية أو الطبع من هذه العلاقات ويعلق الجابري في هذا الشأن في أن العلاقة ((بين السبب والمسبب)) (= المتولد) ليست علاقة ضرورية لأنها ليست علاقة تأثير وإنما هي علاقة وصل، ولذلك يجوز عندهم أن يوجد السبب ولا يوجد المسبب، كأن يوجد الحبل ولا يوجد الماء في الدلو))^(٦٢).

لذلك لابد من عرض الرؤية البياتية التي تؤسسها نظرية الجوهر الفرد لفهم تلك العلاقات - علاقة الكلام بأسبابه - فقد نجد ((أن هناك أربعة مفاهيم يوظفها البياتون معتزلة وأشاعرة في هذا الشأن هي: الاعتماد، التولد، الإقتران، العادة. أما الاعتماد فيفسرون به خواص الأجسام كالثقل والمدافعة والسقوط، وأما التولد فيفسرون به التأثير وتسلسله في الأشياء، وهذا عند المعتزلة خاصة. وملخص رأيهم في الموضوع أن الأفعال، سواء أكانت صادرة عن الله أم منسوبة إلى الإنسان، قسمان: أفعال مبتدأة أو مباشرة وهي التي تقع بلا واسطة، و أفعال متولدة وهي التي تحدث بواسطة أو وسائط، وهم يسمون الوسائط أسبابا. ثم انهم يصنفون أفعال الإنسان صنفين: أفعال القلوب مثل الإرادة والحب والكراهية والتفكير إلخ. وأفعال الجوارح، وهي الصادرة عن أعضاء الجسم كالحواس واليدين والرجلين إلخ، أما أفعال القلوب فهي عندهم مبتدأة كلها باستثناء ((العلم)) فهم يجعلونه من

الأفعال المتولدة، لأنه يحصل في الإنسان بواسطة ((النظر والاستدلال)) قد يخرج الواحد منا من بيته ويبصر الشارع مبتلا يستنتج من ذلك أن المطر قد نزل. فالعلم بنزول المطر فعل من أفعال القلوب تم بواسطة الرؤية البصرية، ولذلك فهو متولد. وأما أفعال الجوارح فهي عندهم خمسة أصناف هي: ((الآلام والتأليف والأصوات والأكوان والإعتماد... وفي كلها يثبت التوليد، وإن كان بعضها - وإن كان متولدا يثبت مبتدأ. وبعضها لا يصح أن يقع متولدا)). وبعبارة أخرى تنقسم أفعال الإنسان إلى ثلاثة أقسام: صنف لا يصح أن يفعله إلا بسبب، أي بواسطة، وهو ((الصوت والألم والتأليف))، وصنف يصح أن يفعله ابتداء كما يصح أن يفعله متولدا، وهو ((الإعتماد والكون والعلم)) والصنف الثالث لا يصح أن يفعله إلا مبتدأ، ولا يقع متولدا وهو ((الإرادة والكراهية والظن والنظر وما كان من باب الاعتقاد الذي ليس بعلم)) أي الذي لا يحصل باستدلال))^(٦٦) وهذا يعني أن الصوت من أفعال الإنسان التي تحصل نتيجة ((الإعتماد))، ((والسبب المولد عند شيخنا أبي هاشم رحمه الله للفعل في غير محله أو في محله في غير محاذاته ليس إلا الإعتماد، وربما مر في كلام شيخنا أبي علي رحمه الله أن الإعتماد والحركات جميعا يولدان))^(٦٧). ويعقب الدكتور محمد عابد الجابري على هذه القضية قائلا: ((من هنا ارتباط التولد بالإعتماد عند المعتزلة وقد ذهب بعضهم إلى القول إن المولد هو الإعتماد فقط ((وان كل ما تعدى محل القدرة فالإعتماد يولده فقط)) بمعنى أنك إذا ضربت شخصا فما يجب أن ينسب إليك هو فعل الضرب فقط لأن الله أقدرك عليه عندما أردته، أما الألم الذي يحس به المضروب فليست أنت الذي فعلته أو ولدته بل ولده ((الإعتماد)) أي ((الضغط أو الثقل النازل على المحل المضروب من الجسم. ومثل ذلك الشخص إذا رمى حجرا فلقى هذا الحجر في طريقه حجرا آخر فتخرج به فاصاب شخصا فجرحه، فالجرح هنا سببه ((الإعتماد)) الذي في الحجر الثاني والذي ولده فيه

اصطدامه - لحجر الأول - وقد اختلفوا هل المسبب تولده الحركة أو يولده الإعتماد وحده، فقال أبو هاشم ((إن المتولدات التي تعديها عن محل القدرة عليها يولدها الإعتماد فقط دون الحركات)). وهكذا فسالكلام يولده إعتماد اللسان في نواحي الفم وليس حركة اللسان))^(٦٨).

وقد أشار أبو هاشم إلى أن في الكلام حاجة إلى المحل حسب دون حاجته إلى الحركة هذا إذا ما تعلق الأمر بالكلام الإلهي الذي لا يحتاج إلا إلى المحل حسب^(٦٩). ((أما إذا كان من فعلنا فلحاجتنا إلى الأسباب والآلات لا يصح وجوده إلا مع الحركة وفي آلة مبنية ضربا من البنية))^(٧٠). أما القاضي فيرى أن بالكلام حاجة إلى الحركة وإن لم تكن مباشرة ((وقد بين أن الكلام إنما لم يوجد منا إلا مع الحركة، لأنها تجري مجرى السبب له، من حيث كان الإعتماد لا يولده إلا إذا وقع على سبيل المصاكة، وهذا يوجب مفارقة الحركة له، فهي وإن لم تكن بنفسها سببا فهي مصححة لكون الإعتماد مولدا، وما لا يتم توليد السبب إلا به صارت الحاجة إليه كالحاجة إلى نفس السبب))^(٧١). ثم أكد القاضي الفكرة نفسها وهو يتحدث عن السبب المولد للصوت - ولا سيما أن الكلام عند القاضي هو جنس صوتي إذ قال: ((إنما يتولد عن الإعتماد بشرط المصاكة، وهي عبارة عن تأليف مخصوص واقع عقيب حركات متوالية أو حركات يقل السكون بينها على ما ذكرناه، فلقد شرط ينبغي توليد الإعتماد، لا لأن الحركة هي المولدة))^(٧٢). وإذا ما رجعنا إلى أبي علي الجبائي نجد أن الحركة عنده لازمة ضرورية لوجود الكلام معللا ذلك ((بأن في فقد الحركة وزوالها زوال الصوت، لأن الطست إذا نقر فطن سكن طنينه بزوال الحركة، ولأن الواحد منا لا يمكنه إيجاده إلا مع الحركة، وإن لم تكن سببا له، وذلك يقتضي حاجته إليها))^(٧٣). وإذا تأملنا قول أبي علي الجبائي لاحظنا أنه ملبس في تحديد حاجة الكلام إلى الحركة. فمرة يؤكد هذه الحاجة ومرة أخرى يؤكد أن الصوت هو الذي يحتاج إلى الحركة ولا سيما أن

أبا علي قد فرق بين الكلام والصوت إذ قال: ((إن الحروف غير الأصوات وإن الكلام هو الحروف))^(٧١) لذلك نجد القاضي نفسه يشعر بهذا التناقض حيث قال: ((ولست ادري: أيقول في الصوت والكلام الجامع لهما جميعا: إنهما يحتاجان إلى الحركة أم الصوت فقط؟ والكلام يحتمل فيه، ولا أقطع على مذهبه))^(٧٢). وأكبر الظن أن في نهاية ما نقله القاضي عن أبي علي ما يدل على أنه يريد حاجة الكلام إلى الحركة إذا كان مسموعا إذ إن القاضي يقول عنه: ((ولا يوجب حاجته إلى الحركة إذا كان مكتوبا أو محفوظا))^(٧٣). وما المكتوب والمحفوظ سوى الكلام عند أبي علي، وهذا يدل على أن أبا علي يرى في الصوت وسطا ناقلا للكلام، إذ إن المسموع منه لا بد أن يكون بوساطة الصوت وهذا خلاف ما قاله أبو هاشم والقاضي في أن الكلام هو الصوت المقطع أو الحروف المنظومة. وفي هذا يعلق الاستاذ علي فهمي خشيم قائلا: ((وحين قال أبو علي إن الكلام يحتاج في وجوده في المحل إلى الحركة والبنية المخصوصة، فإنه في رأبي قصد بلا ريب ضرورة وجود الاداة Instrument التي تحدثه والوسط Medium الذي ينتقل فيه - إذا كان صوتا - كالفم وما فيه من لسان وحنجرة وحبال صوتية، ثم حركة معينة من مخارج الحروف فيكون الكلام الذي ينتقل في الهواء عن طريق الموجات الصوتية، لكنه لا يقصد نفس الشيء بالنسبة للغائب - اعني الله جل وعز وتنزه عن ذلك - كما قد يفهم من قول الشهرستاني في ((نهاية الاقدام))^(٧٤). وإنما هو يعني بهذا - دون شك - ضرورة وجود المادة والوسط قبل أن يحدث الله كلاما في ((محل)) - وهو التعبير الذي استعمله الشهرستاني في ((الملل والنحل)) - فإن كلام الله حادث وليس قديما عند الشيخ والمعتزلة عموما، وهو عرض يحدث في محل))^(٧٥). كما أن عددا من شيوخ القاضي يؤكدون احتياج الكلام إلى الحركة وهذا ما دعا القاضي نفسه إلى القول: ((إنه لو احتاج إلى الحركة لكان لا وجه له إلا أن الحركة

سبب فيه، وليس كذلك فإن سببه على الصحيح من المذهب إنما هو الإعتماد بشرط الصفة التي يرجع بها إلى تأليف بين جسمين صليبين عقيب حركات متوالية، أو حركات تقل السكنات بينها، وإنما كان هكذا لأنه يوجد بحسب الإعتماد الذي وصفناه، يقل بقلته ويكثر بكثرته، فلو جاز والحال هذه أن يكون سببه غيره لكان لا يمكننا أن نثبت شيئا من الأسباب))^(٧٦). كما أن القاضي يتخذ من الجوزة مثلا يؤكد فيه عدم حاجة الكلام إلى الحركة إذ ((إننا إذا ضربنا جوزة على سندانة فانا نسمع منها صوتا، فقد وجد الصوت ولا حركة، ولو كان محتاجا إليها لم تجد ذلك))^(٧٧).

إذن عدم الحاجة هذه للحركة أو البنية ستقودنا إلى تحديد طبيعة الكلام القائمة على الصوت.

٣ - الكلام بوصفه جنسا صوتيا

إن الفرضية الاعتزالية الكبرى في النظر إلى الكلام ومن ثم النظر إلى اللغة بدأت من تحديد الطبيعة الصوتية للكلام، الأمر الذي قادهم إلى أن يضعوا احكاما لغوية متعددة على وفق هذا الافتراض الذي أصبح مسلمة من مسلمات التفكير الاعتزالي، على الرغم من وجوب بعض الخلافات بين شيوخهم في هذا الشأن، فمنهم من يحدد الكلام بالصوت ويعدده جنسا صوتيا شريطة أن يكون هذا الصوت مقطعا منظوما. كما هي الحال عند القاضي عيسى الجبار المعتزلي، وهو أمر طبع التفكير الاعتزالي - على نحو عام - بطابعه.

أما أبو علي الجبائي فعلى النقيض من القاضي، ذلك أنه يرى أن الأصوات زائلة والكلام باق متمثلا بالحروف التي تحققت بوصفها نتاجا للكتابة التي أصبحت عند الجبائي ((شيئا ذا بال في معنى الكلام، بل أن الكتابة والكلام مترادفان عنده [فالكلام عنده حروف تقارن الأصوات المتقطعة

على مخارج الحروف))^(٧٨) فهو أعني الكلام ليس مجرد صوت وذبذبات تحدث بوساطة الحلق واللفم واللسان، وإنما لابد أن يكون هذا الصوت حروفا ذات معنى. ويجوز أن يكون الكلام أيضا كامنا في حروف ليست اصواتا في حد ذاتها توجد عند الكتابة فيكون الكلام))^(٧٩). وهذا ما دعا الأستاذ خشيم إلى القول: ((فلا عبرة إذن عند شيخنا ((أبي علي)) بالصوت في موضوع الكلام، فإن رأيه صريح في أن الكلام غير الصوت، ومع بقاء الكلام مع فناء الأصوات، وفي كون الحكاية هي المحكي. وهذا خلاف ما يذهب إليه طائفة كبيرة من المعتزلة، منهم أبو هاشم والجعفران والبلخي والأخشيد، أو كما يعبر الجويني في الإرشاد بأن الجبائي قال: ((إن الكلام قائم بمحل الأسطر)). وعلى هذا الأساس بنى أبو علي رأيه في أن الأخرس متكلم بكلام مكتوب، يعني أنه يمكن للأخرس أن ((يتكلم)) إذا كان في قدرته الكتابة، حسب مفهوم الكلام عنده. وهو قد خالف بهذا الرأي كثيرا من أصحابه الذين أبوا الإعراف إلا بالكلام المسموع الناتج عن إحداث أصوات معينة))^(٨٠). إن الكمون الكلامي في الأسطر أو حلول الكلام في الحروف — كما يرى ذلك أبو علي الجبائي — دفع الأستاذ علي فهمي خشيم إلى مقارنة هذا الأمر بالكلام النفسي عند الأشاعرة إذ قال: (ويمكن أن نلمح في رأي أبي علي هذا شيئا من المسألة الشهيرة التي ظهرت عند الأشاعرة واحتلت شطرا هاما من مذهبهم في هذا الموضوع، وأعني بها مسألة الكلام النفسي، فإن الكلام النفسي أيضا عند الأشاعرة لا يكون صوتا، بل هو كلام قائم في النفس. وعلى هذا الأساس حاول الأشاعرة حل مشكلة الكلام الإلهي))^(٨١). ويبدو أن الذي قاله أبو علي الجبائي فيما يتعلق بالكلام كان قد قال به الشحام والعلاف من قبل ((ومن هذا المنطلق — أعني كون الكلام عند أبي علي حروفا مقيدة — قسم شيخنا الكلام قسمين: حروفا مسموعة تكون مع الأصوات، وأخرى غير مسموعة وهي

التي تكون مع الكتابة. وهذا ما فعله أستاذاه الشحام وأبو الهذيل من قبل))^(٨٢).

أما ما يتعلق بالقراءة والمقروء ولا سيما إذا تعلق الأمر بالكلام الإلهي — أعني القرآن الكريم — فإن هناك أيضا نوعين من الحروف عند قراءته، فلن من ((قرأ كلام الله تعالى تثبت مع لهواته حروف هي قراءته، وهي مغايرة للأصوات، وحروف هي كلام الله. وهي مغايرة للقراءة والأصوات))^(٨٣). وينقل لنا القاضي آراء بعض شيوخه الذين يرون أن الكلام هو الصوت إذ يقول: ((فأما الذي كان يقوله شيخنا أبو هاشم رحمه الله، وكان يذهب إليه الجعفران ومن تبعهما، وبه يقول أبو جعفر الأسكافي ... والكلام هو الصوت الواقع على وجه ... فأما الكتابة فعنده أنها أمانة للكلام))^(٨٤).

الكلام — إذن — هو الصوت المقطع ومن ثم فإن الحروف المنظومة هي الأصوات المقطعة نفسها، فهما شيء واحد، بيد أن القاضي عبد الجبار يفترض من يقول — ليدل على أنهما شيان متغايران: ((إني أفصل بين الأمرين بأن طيب الصوت وصفاء الحنجرة تبيين في الصوت دون الكلام. فعلمت أن أحدهما غير الآخر))^(٨٥) ثم يجيب القاضي مفندا هذا الإدعاء بقوله: ((إن نفس الحروف إذا كان مخرجها مخصوصا بوصف بالصفاء والطيب، لا أن ذلك يرجع إلى الصوت دون الحروف. وكما يقال: إن صوته طيب، فقد يقال: إن كلامه رقيق، وإنه غليظ الكلام. ولا اعتبار في ذلك بالأقوال، وإنما تعتبر المعاني — وقد علمنا أن من جهة المعنى لا يختلف حكم الحروف والصوت في هذه القضية))^(٨٦) من هذا النص وغديره من النصوص الأخرى نجد القاضي يؤكد أهمية المعنى في الوصول إلى الحقائق إذ إن الألفاظ التي يكتفيها أحيانا بالعبارة لا قيمة لها في هذا الباب. فقد نجده يفند رأي القائل بأن الحروف متحركة من دون الأصوات فهي غيرها إذ يوى أن العبارات لا يعتد بها حين يقول أهل العربية — على سبيل المثال — إن

٤ - علاقة الكلام بالإشارة والكتابة

أما علاقة الكلام بالإشارة، وعلاقة الكلام بالكتابة كانت من المحاور الأساسية في التفكير الإعتزالي إذ أشار القاضي إلى أن الإشارة غير قادرة على استيعاب الفهم العام أو حاجات الإنسان بهيأتها الواسعة وعلى النقيض منها الكلام الذي استوعب التفكير الإنساني بوصفه المعبر الأساسي عنه. كما أن الكتابة تعد في درجة أدنى من الكلام إذ إن الإفادة من الكتابة لن تتحقق ما لم يكن الكلام ((وإذا قد عرفت حقيقة الكلام، فاعلم أنه من نعم الله تعالى العظام، لأنه به يتصور الإفهام والإستفهام، ولا يقوم غيره هذا المقام ولا شيء يتسع اتساع الكلام، لأن الذي يشبهه الحال فيه ليس إلا عقد الأصابع والإشارة بالرأس، ولا شك أنه لا يتسع اتساعه، فمعلوم أن الأخرس لا يمكنه أن يدل على توحيد الله تعالى وعدله، ولا يتأتى منه ذلك على الحد الذي يتأتى من المتكلم، وأما الكتابة فاته وإن عظم الانتفاع بها إلا أنها لا تبلغ درجة الكلام، وأيضا فإن الفائدة بها تترتب على الفائدة بالكلام، فلو لا أنه تعالى بفضله وسعة جوده ألهمنا المواضعة على ذلك، وإلا كنا لا نتمكن من شيء من هذه الأشياء التي ذكرناها))^(٨٧). بيد أن الأمر سيكون مختلفا عند أبي علي الجبائي الذي صور الحروف بأنها الكلام وأنه أي - الكلام - حال في السطور^(٨٨). لذلك تكون الكتابة في المقام الأول عند أبي علي ولا بد من التذكير أن الإستطراد في هذه الموضوعات ولا سيما الاستطراد عند القاضي إنما كان تمهيدا عن القدم والحدوث أو ما يسمى بـ (الخلق) ومن ثم معرفة كلام الله المتمثل بالنص القرآني الكريم. فقد اختلف المعتزلة مع الأشاعرة في التحليل والتفسير ومن ثم اختلفوا في النتائج المختلفة التي بها يتميز بعضهما من بعضهما الآخر، فيما امتد الخلاف ليشمل سائر الفرق.

الحروف تتحرك وإن الحركات تتعاورها - لأن الأمر لا يحتمل أن تكون هذه الحركات التي تختلف على الحرف الواحد سبب في اختلاف الحروف عن الأصوات، إذ أن الحرف يكون بصيغة صوتية جديدة مع كل حركة جديدة تطرأ عليه. ومن ثم فإن الحروف هي عينها الأصوات^(٨٩). فيتأكد عندنا بذلك أن الكلام عند القاضي هو الصوت المقطع الذي يعني عنده الحروف المنظومة، لأن الحروف لا يمكن أن تنتظم من دون أن تكون أصواتا مقطعة. وهذا الفهم يحيل إلى أن أحدهما يدل على الآخر ولا يمكن الجمع بينهما لأنهما شيء واحد إذ لا يوجد أحدهما مع وجود الآخر، و((يدل على ذلك استحالة وجود الكلام المعقول عاريا من الأصوات المقطعة، واستحالة وجود الأصوات المقطعة عارية من الكلام، ولو كان أحدهما غير الآخر لم يمتنع ذلك فيهما على بعض الوجوه، لأن ذلك واجب في كل شيئين مختلفين، والا لم يكن لنا طريق نعرف به تباينهما. ولهذا الوجه قال شيوخنا في المحبة: إنها الأرادة. وفي الحركات: إنها الأكوان، إلى ما شاكل ذلك))^(٩٠).

ومن جهة أخرى يخرج القاضي آلة الكلام من حد الكلام إذ إن ماهية الكلام لا علاقة لها بآلته، بيد أن الكلام لا يتحقق على هيأته الخارجية المسموعة والمعقولة ألا بواسطة آله المتمثلة باللسان، هذا إذا تعلق الأمر بالكلام البشري أما سوى هذا فإن الكلام لا يشترط في تحققه وجود آله لأن الله سبحانه وتعالى قادر على أن يجعل من الشجرة محلا للكلام من دون تعلق بآلة معينة. لذلك لا يعني تمكن الصبي من الصوت دون الكلام أن الكلام غير الصوت لأن الكلام يحتاج إلى العلم بتصريف الآلة وهذا ما لم يتحقق عند الطفل^(٩١).

وبعد أن حددنا طبيعة الكلام لابد أن نبين أهميته إذا ما قورن بالعلامات

الأخرى.

فيكون لنا أن نقول إن المذاهب الكلامية — ومنها المعتزلة — لم تخض في البحث اللغوي أو الدلالي خوفاً القصد منه بيان الدرس اللغوي المتعلق به، إنما كان بحثها بحثاً عقدياً معتمداً في أسسه ثنائية اللفظ/المعنى والعلاقة بينهما وما يتبع ذلك من مباحث لغوية أو دلالية تعينهم على ما تذهب إليه عقيدتهم. ومن الواضح أن المعتزلة نزعوا إلى إعادة صياغة الكينونة التي تقع فيها هذه الثنائية إلى أن تكون كينونة واحدة تظهر في العرض الذي هو النظم، أما الكلم نفسها فلا تمثل المسألة الدلالية الكبرى في اعتقادهم. ولهذه المسلمات أو الأحكام الاعتزالية طرق في الاستدلال تستند إلى العقل قبل كل شيء.

٥- المعتزلة والاستدلال

بعد أن عرفنا طبيعة الكلام وماهيته عند المعتزلة بوجه عام وطبيعته وماهيته عند القاضي بوجه خاص لابد أن نسلط الضوء على الكيفية التي دافع بها المعتزلة عن أفكارهم السالفة الذكر ولا سيما تلك المتعلقة منها بالكلام. وقد تدفنا الضرورة إلى ذكر حد الكلام عند المعتزلة بوجه عام لنبيين بعده رأي القاضي بوجه خاص منطلقين إلى الكيفية الاستدلالية التي وصل بواسطتها المعتزلة إلى تثبيت أحكامهم. يقول القاضي في حد الكلام: ((ونذكر حقيقة الكلام وأنه الحروف المنظومة والأصوات المقطعة))^(١٢). والذي يبدو أن هذا التعريف لا يحدد حقيقة الكلام في نظر القاضي إذ إن نظم الحروف والأصوات المقطعة يعينان الشيء نفسه وهذا مذهب أبي هاشم كما نقله لنا القاضي إذ قال: ((الحروف المنظومة هي الأصوات المقطعة، والأصوات المقطعة هي الحروف المنظومة. فيكون في محد تكرار لا فائدة فيه))^(١٣). وفي الحق أن القاضي أراد أن يعرف الكلام تعريفاً دقيقاً باستعمال

آلة المنطق والنظر العقلي اللغوي في استخلاص نتيجة مفادها أنه لا فرق بين دلالة الحروف المنظومة ودلالة الأصوات المقطعة من خلال نقطتين أساسيتين استعملهما البرهنة على صحة قوله: ((إن الأصوات المقطعة لو كانت أمراً زائداً على الحروف المنظومة لصح فيها طريقة الإنفصال إذ لا علاقة، ولأن الحروف جمع، وأقل الجمع ثلاثة، وهذا يقتضي أن لا يكون الحرفان كلاماً، وليس كذلك، فإن قولنا: مر، سس، قل، وكل، حرفان مع أنه كلام))^(١٤).

فيتضح لنا أن القاضي يستعمل المنطق اللغوي لدعم فكرته من خلال تركيب المفردة نفسها معتمداً في ذلك بناءها الحرفي على وفق التعريف الأول لحقيقة الكلام — الذي كان بؤرة نقاشه — مخرجاً البناء الثنائي للمفردات من دائرة الكلام إذا ما قسنا الأمر على ما جاء في التعريف ((الحروف المنظومة)) فاتخذ من الجمع دليلاً في إخراج البناء الثنائي — كما أسلفت — طبقاً لمنطق اللغة نفسها، إذ إن أقل الجمع ثلاثة. بيد أن القاضي ينتهي إلى رفض هذا التعريف إذا ما أريد به دقة التحديد إذ قال: ((الأولى أن تقول في حده: ((هو ما انتظم من حرفين فصاعداً، أو ماله نظام من الحروف مخصوص))^(١٥). وهذا يعني أنه يدخل في الكلام البناء الثنائي للمفردة إذ كان قد أغفل على وفق التعريف الأول لحقيقة الكلام — وهو رأي المعتزلة بوجه عام سوى القاضي وأبي هاشم — مما جعل القاضي يحدد حقيقة الكلام بأنه ما انتظم من حرفين فصاعداً، وماله نظام من الحروف مخصوص. بيد أن القاضي لم يترك الأمر على هذا النحو، فقد أشار إلى المفردات ق، ع... وعدها من الكلام لأنها تدخل في دائرة المفردات ثنائية البناء مدلاً على صحة قوله إذ قال: ((فلا يلزم على هذا أن لا يكون قولهم ق، ع، كلاماً؛ لأن ق، ع حرفان. يبين لك ذلك، إذا وقفت عليه، فإتاك تقول في الوقف، قه، وعه، بذلك على هذا هو أنهم نصوا على أنه لا يصح الابتداء إلا بالمتحرك، ولا

الوقف الا على الساكن، فلولا أن: ق و ع حرفان والا فكيف يصح الإبتداء به والوقف عليه، فصح ما قلناه))^(١٦). فيتبين لنا أن القاضي اتخذ من القواعد اللغوية دليلا على صحة رأيه، إذ استعمل قاعدتي الإبتداء والوقف^(١٧) اللغويتين للتدليل على وقوع المفردات - ذوات الهيئة الدالة على الحرف الواحد في دائرة التركيب الثنائي أو البناء الثنائي المفردة. مما يجعل تعريفه السالف الذكر شاملا لحقيقة الكلام ((فاما قول من طعن على ما ذكرناه من وجوب أن يكون الكلام من حرفين أو من حروف بقوله إن الحرف الواحد قد يكون كلاما، كقولهم ق، ع، وماشاكلهما، وبقوله إن اهل النحو قد قسموا الكلام إلى أقسام جعلوا احدها الحرف، فكان الحرف الواحد عندهم كلاما^(١٨)، ويوجب عليكم ايضا أن تثبتوا الكلام كلاما، وإن لم يفد بأن توجد فيه هذه الصفة التي ذكرتموها. فالجواب عنه: إن طريقتهما تقتضي المنع مما سأل عنه، لأنه لا بد من شيء يقع به الإبتداء، ومن شيء يقع عليه الوقف والسكون، فكيف يجوز هذا في الحرف الواحد؟ ويبين هذا أنهم في غالب احوالهم يجعلون الكلام ما يفيد ومجرد قولهم ق، ع لا يفيد، فلم يصح أن يكونا كلامين، وكان غرضهم بقولهم في أقسام الكلام: وحرف جاء لمعنى أن يثبتوا: ما إذا تألف بعضه إلى بعض كان كلاما، لا أنهم أرادوا أن الحرف^(١٩) بمجرد هو كلام لأنهم في الاسم ايضا لا يجعلونه كلاما الا بعد أن ينضاف اليه الفل، اما ما لا يفيد فقد سموه كلاما، ولكنهم إنما تكلموا في أحكام ما قد وقعت المواضع عليه، لا فيما يسمى كلاما مطلقا))^(٢٠). هذا الاختلاف بين المعتزلة في إدخال الحرف الواحد في دائرة الكلام مرة - كما يرى ذلك أبو علي الجبائي - واخرجه اخرى كما يرى ذلك القاضي قاد كلا الطرفين إلى الاستدلال بأقوال اللغويين - على وفق هوى كل منهم - لذلك لم يكن الكلام الذي يبدأ من الحرفين فصاعدا - عند القاضي - متحققا عند أبي علي الجبائي الذي يرى ((أن الحرف الواحد يكون كلاما) واعتل بقول أهل

اللغة: الكلام اسم وفعل وحرف جاء لمعنى^(٢١) وهو عند غيره حرفان كالقول (لا مثلا))^(٢٢). ومن جهة أخرى فقد اختلف القاضي مع أبي هاشم فيما يعد من الكلام أو لا يعد منه، وكذلك خالف النحويين في تعريفهم للكلام. فقد أورد القاضي أن أبا هاشم يشترط في الكلام أن يكون مفيدا وهذا رأي النحويين. بيد أن القاضي يرى أن التركيب الجملي أو البناء الجملي سواء كان مفيدا أو غير مفيد داخل في دائرة الكلام، إذ إن الكلام لو كان يشترط الفائدة لكانت الإشارة وعلامة الرأس واستعمال الأيدي من الكلام. وهذا يدل على أن القاضي يفرق بين الكلام المنطوق والإشارات التي تخرج من دائرة الكلام. ثمة فصل - إذن - بين الكلام والإشارة عند القاضي إذ يجعل الكلام أوسع من الإشارات وهذا ما سنبينه بعد حين. لذلك يدخل المهمل والمستعمل تحت دائرة الكلام إذ ((لا يجب أن يكون مفيدا بخلاف ما ذهب إليه شيخنا أبو هاشم، وإلا كانوا لا يعدون المهمل من أقسام الكلام وقد عروه منه))^(٢٣). ثم يضيف القاضي قائلا: ((وأیضا فلو كان الكلام هو ما يفيد على ما يحكى عن أبي هاشم، لكان يجب في عقد الأصابع والإشارة بالرأس أنه يكون كلاما، ومعلوم خلافه. فهذا هو حقيقة الكلام، ولا فرق بين أن يكون مهملًا أو مستعملا.))^(٢٤).

كما أن اتناء المفردة المتكون من حرفين لا يجب فيه أن يكون الحرفان مختلفين - كما زعم أبو هاشم - لذلك يقول القاضي: ((فهذا هو حقيقة الكلام، ولا فرق بين أن يكون مهملًا أو مستعملا، أو أن لا يكون حرفين مختلفين على ما مر لأبي هاشم في بعض المواضع، لأن المركب من حرفين ممثليين قد يكون كلاما أيضا، ألا ترى أن قوله صلى الله عليه)) (ما أنا من دد ولا الدد مني))^(٢٥) كيف كان كلاما مع تركبه من دالتين؟ وهكذا فإتک تسمع الناس يقولون: كك لهذا الحيوان المخصوص، وشش لهذا العدد

المخصوص، وسس للرنه، وكك للبعوض، وأشباه ذلك أكد من أن يأتي عليه
الطد والحصر))^(١٠٦).

وقد إستند القاضي إلى منطق أهل اللغة أنفسهم في التدليل على ضم
المفيد وغير المفيد تحت دائرة الكلام ((لأن أهل اللغة قد قسموا الكلام إلى
مهمل لا يفيد - لأنه لم يتواضع عليه - وإلى مستعمل مفيد، فلو كان ما
ذكرته صحيحاً لم تصح منهم هذه القسمة. ولأن الكلام يصير مفيداً
بالمواضعة، ويكون الكلام صحيحاً، وليس للمواضعة تأثير في كونه كلاماً
كاملاً، كما لا تأثير له في كونه صوتاً. ولذلك يقول القائل منهم من غير
مدافعة: تواضع العرب على الكلام فحصل مفيداً بالمواضعة))^(١٠٧). بيد أن
الشائع بين النحويين أن الكلام هو الذي يدل على فائدة وإلا فهو ليس من
صنف الكلام ولا يدخل في دائرته. كما أن القاضي لم يغفل تصور النحويين
هذا إذ قال: ((فأما ما قاله النحويون من أن الكلام هو ما يكون مفيداً، والمفيد
هو ما تركيب من حرف وإسم أو إسم وإسم كقولك زيد قائم، أو من فعل وإسم
كقولك قام زيد، فأنما يعنون به الكلام الاصطلاحي دون اللغوي))^(١٠٨).

المبحث الثاني الكلام النفسي

إن قضية ((الكلام النفسي)) من الموضوعات الكلامية التي صارت مثاراً
للإحتجاج والجدل، لاسيما أن ثمة من يرفض وقوعه على مستوى الكلام الإلهي
منه والبشري. بيد أن هذا التفكير المتعلق ((بالكلام النفسي)) كان قد تأصل على
أيدي الأشاعرة، نتيجة لسلوك عقيدي متعلق بقضية - خلق القرآن - ولا سيما
أنهم يقولون بقدّم القرآن فكان من واجبه أن يجدوا مخرجاً لهذا القدّم فكان
((الكلام النفسي)) وسيلتهم في الأمر. ومن أجل التوضيح أجد أن ابداً بعرض
موجز للرؤية الأشعرية المتعلقة بهذه القضية.

ذكر الباقلاني ((أن حقيقة الكلام على الإطلاق في حق الخالق والمخلوق إنما
هو المعنى القائم بالنفس، لكن جعل لنا دلالة عليه تارة بالصوت والحروف نطقاً،
وتارة بجمع الحروف بعضها إلى بعض كتابة دون الصوت ووجوده وتارة إشارة
ورمزاً دون الحروف والأصوات ووجودها))^(١٠٩). فيتبين لنا أن الباقلاني جعل كل
ما هو خارج حدود النفس سواء أكان، حروفاً مسموعة أو مكتوبة أو إشارات
دالة، صورة للحقيقة الكامنة في النفس المتحققة بـ ((الكلام النفسي)). وقد أكد
الباقلاني هذا الفهم بوصفه أول من رد على المعتزلة قولهم - إن الكلام هو
المسموع - إذ قال: ((إن الكلام الحقيقي هو المعنى الموجود في النفس لكن جعل
عليه أمارات تدل عليه. فتارة تكون كلاماً بلسان على حكم أهل ذلك اللسان وما
اصطلحوا عليه وجرى به وجعل لغة لهم))^(١١٠). ولم يتوقف الأشاعرة عند هذه
الحدود إذ رفضوا أن يطلق مصطلح ((الكلام)) على غير ((المعنى النفسي)) إلا
تجاوزاً. وهذا ما صرح به الجويني - معبراً عن رأيه ورأي أصحابه كذلك - إذ
قال: ((ومن أصحابنا من قال: الكلام الحقيقي هو القائم بالنفس، والعبارات تسمى

كلما تجوزا، كما تسمى علوما تجوزا، إذ قد يقول القائل سمعت علما وإدركت علوما، وإنما يريد إدراك العبارات الدالة على العلوم، ورب مجاز يشتهر اشتهاه الحقائق^(١١١).

وكان الغزالي قد أكد أن الكلام هو المعنى النفسي الذي هو مدلول دلت عليه الصيغ العلامية المسموعة والمرئية^(١١٢) (وقد قيل إنه حديث النفس، أو نطق النفس، أو مدلول أمارات وضعت للتفاهم وهو الأصح^(١١٣)).

بعد هذا العرض الموجز لمفهوم الكلام النفسي — مؤصلا عند الأشاعرة — لابد من معرفة المفهومات الاعتزالية في هذا الخصوص — وهي مهمة البحث — ومن ثم طبيعة العلاقة بين الألفاظ والمعاني عندهم انطلاقا من هذه المفهومات المستندة إلى أسس عقيدية.

لقد ذهب المعتزلة إلى أن الكلام الحقيقي إنما هو هذا الكلام المسموع المتحقق على هيئة ألفاظ مسموعة ومرئية — على الرغم من الخلافات الجزئية الدائرة ضمن هذا التصور، تلك التي أشرنا إليها في حق^(١١٤) ((الحقيقة الكلامية)) — ومن ثم رفض مفهوم ((الكلام النفسي)) بوصفه حديثا عائلا لا يستند إلى أدلة مقنعة، ولا سيما أن المعتزلة قد سلخوا منهجا استداليا في التوصل إلى الحقائق — على وفق ما يدعون — فمعرفة الأشياء عن طريق الاكتساب والاضطرار بوصفهما دليلين للتوصل إلى الحقائق لم تتحقق إن لم تكن مفقودة عند أولئك الذين اثبتوا^(١١٥) ((الكلام النفسي))، فقد ادعوا إثبات ما لا طريق إلى إثباته^(١١٦). وهذا يؤدي إلى ((ألا نثق بحقائق الأسماء، وأن يدعى فيها ما لا دليل عليه، وفي ذلك ارتكاب التجاهل في الأسماء والمعاني جميعا. وما أدى إلى ذلك وجب الحكم بفساده^(١١٧))). فيتبين لنا من ذلك أن القاضي يذهب إلى أن محاولة التفتيش عن الحقيقة أينما وجدت في الأسماء أو المعاني — إنما يجب فيها مراعاة مبدأ الدليل الذي يؤكد تلك الحقائق، أما الأمر لا يستند إلى دليل فلا يمكن القول بأية حقيقة إن لم نقل غياب الحقائق تماما. من هذا يتبين أيضا أن القاضي يحكم على أولئك

الذين قالوا^(١١٨) ((بالكلام النفسي)) إنهم ممن غابت عنهم الحقيقة وتمسكوا بما لا دليل عليه^(١١٩) (فإذا صحت هذه الجملة فمن ادعى أن الكلام ليس هو هذا المعقول، وإنه معنى في القلب لم يشر به إلى سائر ما عقلناه من أفعال القلوب، فقد ادعى إثبات معنى لا سبيل إلى معرفته باضطرار ولا بدليل، فيجب نفيه، ولذلك الزم الشيوخ قائل هذا القول تجويز معان أخرى سوى ما قاله، وأن يحصل ذلك المعنى الذي في النفس منبئا عن الآخر، فإن الأصوات أيضا هي معنى في النفس دون هذا المعقول، وأن هذا المعقول دلالة عليه، وكذلك القول في سائر اجناس الأعراض — وفي ذلك إبطال ما عقلناه وعرفنا حكمه — وإثبات ما لا سبيل إلى معرفته، وفي هذا من الجهالات ما لا خفاء به^(١٢٠)).

إن ما ذكره القاضي على وفق النصوص السالفة الذكر إنما هو رأي المعتزلة عامة، إذ إن هذا التصور هو تصور جميع المعتزلة فيما يتعلق^(١٢١) ((بالكلام النفسي)) وقد أكد ذلك القاضي نفسه عندما قال: ((لذلك الزم الشيوخ قائل هذا القول تجويز إثبات معان أخرى سوى ما قاله^(١٢٢))). إذ إن لفظة ((الشيوخ)) إنما تعني شيوخ المعتزلة ومن ثم سيكون عندنا إجماع اعتزالي على تصور هذه الحقيقة، أعني رفض فكرة ما يسمى بـ ((الكلام النفسي)). وقد قوبل هذا الرفض برفض أشعري مقابل ممثلا بقول أبي بكر الباقلاني: ((قد وهمت علينا في قولكم إنا لم نعقل كلاما إلا حروفا وأصواتا، لأننا لم نعقل قط ذلك. لأن الكلام فيما بيننا إنما هو معنى قائم بالنفس يعبر عنه بهذه الأصوات المسموعة تارة وبغيرها أخرى. وتقول العرب: في نفسي كلام أريد أن أبدية لك. وقال الأخطل:

لا يعجبنيك من أثر حفظه

حتى يكون مع الكلام أصيلا

إن الكلام من الفؤاد وإنما

جعل اللسان على الفؤاد دليلا

فاخبر أن الكلام في النفس يكون وإن عبر عنه باللسان^(١١٧). وهذا ما فنده القاضي إذ قال: ((فاما قول القائل: في نفسي كلام فالغرض به أتباؤه عن عزمه على ذلك، وهو بمنزلة أن تقول: في نفسي لقاء زيد أو الخروج إلى مكة، فلا متعلق لهم بذلك))^(١١٨) لذلك نجد أن كلا الطرفين معتزلة وأشاعرة لم يكن همهم الوصول إلى تصورات لغوية محايدة تهدف إلى بناء نظري قائم على الدقة والعلمية بل كان همهم الأساسي أن يدافعوا عن عقائدهم من خلال النظرات التي قد تصل إلى التقاطع مع المنطق اللغوي نفسه. وانطلاقاً من هذا يمكن لنا أن نقول أن الكلام عند المعتزلة هو هذا الكلام المعقول ومن ثم فإن المبدأ العام الذي يجمعهم هو رفضهم لما يسمى بـ((الكلام النفسي)) إذ إن((الكلام نفسه لا يدل على أمر آخر في القلب ينبئ عنه))^(١١٩). لذلك لم يكن الكلام بالمفهوم الاعتزالي سوى عرض محسوس، وبذلك يختلف عن العلم الذي تنبئ عنه الإرادة: فهو — إذن — يمتاز بمعقوليته ووجوده ومن ثم عدم غيبته.

بيد أن سؤالاً ما يبقى قائماً — أثمة موازنة بين الرأي الاعتزالي والرأي الأشعري في ضوء ماتقدم ؟.

إن كلا من الفريقين يتحدث عن هذه القضية من وجهة نظر مختلفة عن الأخرى، ولا سيما أن عقيدة كل منهما تفرض عليه قولاً معيناً — فالأشاعرة لا يرفضون الكلام الظاهر — كما يرونه المعتزلة — إنما يؤكدون — أي الإشاعرة — أن ثمة كلاماً ظاهراً معقولاً موجود فعلاً (والكلام اللفظي حادث، ولا نزاع بين الشيخ الأشعري والمعتزلة في حدوث الكلام اللفظي وإنما نزاعهم في إثبات الكلام النفسي وعدمه)^(١٢٠). هذا الكلام المنفذ الفعلي إنما هو أمارات على معنى حقيقي مخزون في النفس، وهذا ما ذهب إليه الأشاعرة بالإجماع فضلاً عن أنهم يفصلون فصلاً حاداً بين الألفاظ والمعاني. ومن جهة أخرى سنجد الأمر لا يختلف — من زاوية معينة — تتمثل في أن المعتزلة يفصلون بين الألفاظ والمعاني كذلك^(١٢١)، ومن ثم فإن ثمة معاني لم تكن مخزونة في النفس وقديمة — كما

أشار إلى ذلك الأشاعرة — إذ إن المعتزلة يرون في من قال ((في نفسي كلام)) أنه يرتب المعاني قبل خروج الكلام، (وقولهم: فلان يرتب الكلام في نفسه ثم يتكلم به. يعنون به أنه يرتب معنى الكلام، ألا كان قولهم ((ثم يتكلم به)) ناقضاً له، لأن ما رتب وفعل لا يجوز أن يفعل من بعد))^(١٢٢). هذا الترتيب الاعتزالي للكلام قوبل بترتيب أشعري له ولكن بمفهوم المعنى النفسي وصولاً إلى الملفوظ منه((وأما كلام الآدميين فيقال للعبارة المحصلة المنظومة الصادرة عن الفكر النطقي، والحدس العقلي، قبل إلقاء القول عليه، كلام. فما دام المعنى مخفياً مستوراً في حجر الفكر يسمى نطقاً. فإذا صدر عن الفكر ودنا عن القول يسمى كلاماً. فإذا النطق يحتاج إلى مخرج ومؤد ليصير كلاماً. والكلام يحتاج إلى عبارة ونظم ولفظ ليصير قولاً، والقول يحتاج إلى حركة وآلة وقطع صوت ليصير حديثاً، والحديث يحتاج إلى قلب ذكي وسمع فهيم فيرجع إليه كما بدا ليصير سماعاً، وهذه المراتب إنما تنتظم في حق الآدمي لأنه مركب زماني، تظهر أفعاله وأقواله بالدفعات في أوقات الزمان))^(١٢٣).

في حين يرى المعتزلة أن ثمة معنى مخفياً مرتبطاً بطريقة ما بالتصورات اللفظية الدالة عليه ليتكون الكلام — بوصفه وحدة متكاملة — بعد إجراء عملية الترتيب عليه. أي أن المعاني إنما هي عملية ترتيب لما هو متصور من الأشكال اللفظية الدالة على تلك المعاني، ومن ثم لم يكن ثمة كلام نفسي بمعزل عن تلك العملية التصورية المستندة إلى دوال خارجية معبرة عن ذلك المعنى الذي يصبح كلاماً بعد أن تجرى عليه عملية الترتيب تلك — بيد أن مبدأ الفصل بين الألفاظ والمعاني عند المعتزلة ومن ثم القول بعملية الترتيب التي تخص المعاني يجعل التفسير المتعلق بهذه القضية تفسيراً يشتمل على غموض، إذ إن المعتزلة يقولون بالفصل بين الألفاظ والمعاني، لأن الأمر عندهم متعلق بنشأة اللغة وما تشتمل عليه من المواضع. ((وبين ذلك أن حقيقة الحروف لا تنطبق بالمسمى لشيء يرجع إليه كتعلق العلم بالشيء بما يتعلقان به))^(١٢٤) كما أن

تفسيرهم ((الكلام النفسي)) بأنه عملية ترتيب - التي تعنى تقطيع الحروف - إنما يدفع المتأمل إلى أن يلمح فكرة عدم الانفصال بين الألفاظ والمعاني ولا سيما أنهم أكدوا أن الكلام هو ((ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف المعقولة))^(١٢٥). إذ أرادوا تأكيد أن ((النص القرآني الكريم)) هو كلام الله المخلوق المتكون من هذه الأصوات المسموعة والحروف المنظومة كيما يرفضوا القول بقدم القرآن. لذلك أجد أن فكرة الفصل بين الألفاظ والمعاني كانت متعلقة بمرحلة المواضعة - التي تعني أن الألفاظ المفردة هي دلالات أو أمارات على مدلولاتها، إذ إن فكرة الفصل هنا ستعنى بالمدال والمدلول حتى وإن كان المدلول غير محسوس لأن عملية الوضع ستطول هذه المجردات لتضع لها أسماء أيضاً. لذلك ستكون العلاقة بينهما علاقة انفصال ولا سيما أن الأمر محصور بمفهوم الإشارة. فإذا انتقلنا إلى التأليف سنمثل أمام مفهوم ((المعنى)) الذي - أجد - أنه يرتبط بالألفاظ بعلاقة عدم انفصال إذ إن ((الكلام)) عند المعتزلة هو هذا المعقول المسموع - كما اسلفنا - كما أنهم رفضوا - الكلام النفسي - الذي يعني المعنى القديم المخزون بالنفس لذلك لن يكون المعنى بوصفه شيئاً منفصلاً مستقلاً - ولا سيما أنه نتاج من نتاجات التأليف أو النظم الكلامي - لن يكون متحققاً عند المعتزلة.

لذلك لم يكن مفهوم المعنى عندهم مفهوماً واضحاً^(١٢٦) أو مستقراً ولا سيما أنهم يفصلون بين الألفاظ والمعاني ليجعلوا المعنى في المرتبة الأولى في الأهمية ومن ثم تأتي مرتبة الألفاظ. كما أنهم يعطون عملية ترتيب المعاني - التي هي عملية إجرائية داخلية خفية - بالتصورات الفكرية للأشكال اللفظية مما يوحي للمتأمل أن المعنى لا يمكن أن يقبض عليه - بوصفه شيئاً مستقلاً عن الألفاظ، على وفق مفهوم الانفصال بينهما - معزولاً عن التصور اللفظي الدال عليه مما يثير الشكوك حول نقاء فكرة الانفصال عندهم. وخلاصة القول في هذا الشأن أن فكرة الانفصال بين الألفاظ والمعاني عند المعتزلة هي فكرة معنوية تم تأكيدها في

أغلب نصوصهم وأقوالهم. بيد أننا نجد أن جملة من افكارهم المتعلقة بالجانب العقدي تصطدم بما هو معن من الأحكام اللغوية لتفقد بالتبعية إلى شيء من التعارض. بيد أن من الممكن أن نضع أيدينا على تحليلات قد تكون أكثر دقة فيما يتعلق بعلاقة اللفظ بالمعنى من خلال ما يتجلى عن الفائدة الكلامية عند أبي الحسين البصري المعتزلي ممثلة بعمل اتصال المعاني بعضها مع بعضها الآخر بعد أن أقر أن الفائدة الأولى من الكلام تتحقق في الألفاظ المفردة في أثناء عملية الوضع - وبعد أن تعلقت الفائدة باتصال المعاني بعضها مع بعضها الآخر يؤكد البصري أن هذا الإتصال أو التعلق أما أن يكون إسماً مع إسم وإما أن يكون إسماً مع فعل. كما أن الأمر الذي نريد تأكيده هنا، هو ماذا يعني الكلام بهذا المفهوم. أهو الفاظ تحققت الفائدة فيها حسب؟ ثم كيف تتحقق هذه الفائدة إذا ما تعلق الأمر بعملية التأليف؟ ثم أين محل المعنى من هذا كله؟ أكبر الظن أن الأمر لا يخلو من التعقيد، فقد أشار المعتزلة - ومن ضمنهم البصري - إلى أن الألفاظ المفردة التي نتجت عن المواضعة إنما تحقق الفائدة - لكن أي ضرب من الفائدة؟ أهى فائدة إشارية محض أم أنها ذات معنى؟ ولا سيما أن الألفاظ التي تعلقت بالأعلام هي وحدها التي قالوا - أي المعتزلة - عنها أنها لا تفيد إلا الدلالة. فهل هي خالية من المعنى؟ لأجل هذا قلنا إن هذه العلاقة لا تخلو من التعقيد. بيد أن أبا الحسين البصري يرى أن اتصال المعاني بعضها مع بعضها الآخر لا يتحقق إلا بوساطة الألفاظ في أثناء عملية التأليف. وهو أمر يشير إلى أن عملية المواضعة الأولى لا تنتج سوى ((أدلة)) - بالمعنى العلامي لها - على وجه عام ومن ثم تأتي عملية التأليف لتتحقق بوساطتها العلاقة القائمة بين الألفاظ والمعاني - ولا أقول معانيها - إذ لا يحق لنا ابتداء أن نقول عن الألفاظ إنها وضعت لمعنى، إنما يجب القول إنها وضعت لتدل على مسمياتها. أما المعنى فهو أبعد من أن يكون بهذا الضيق، إذ لابد له من عملية التأليف، وهذا ما أشار إليه البصري وهو يتحدث عن مفهوم الكلام، إذ قال: ((إننا قد نصف الكلام بأنه مفيد، ونعني أنه

للالفاظ المفردة تمثل المعنى بالمفهوم الإعتزالي بعد أن تخضع لعملية الترتيب أو التأليف. ومن أجل ذلك نجد أن علاقة اللفظ بالمعنى بوصف هذا الأخير مدلولاً، تكون علاقة إنفصال لتتحول إلى علاقة عدم انفصال بمفهوم المعنى المتحقق بعد عملية الترتيب أو التأليف. ولا بد من الإشارة إلى أن التأسيس الفكري الإعتزالي يستمر متصلًا ومتسقًا ولا سيما في تحديد طبيعة الكلام ذي الصفة الصوتية ليظهر هذا الإتصال في الحكاية والمحكي وفي القراءة والمقروء.

موضوع لفائدة، أو أنه مستعمل فيها. وهذا ما حصل في اللفظ المفرد، وقد نعني بذلك أنه يفيد اتصال المعاني بعضها ببعض. وهذا لا يكون في اللفظ المفرد لأنه لا يفيد اتصال بعض المعاني ببعض، ولا يفيد تصوره معناه، لأن معناه متصور لنا قبل اللفظ^(١٢٧). والكلام المفيد إصال بعض المعاني ببعض، وتعلق بعضها ببعض^(١٢٨). وهو أمر يعني أن تصور الفائدة في اللفظة — وهي مفردة — عملية مستقرة بعد الوضع، لكنها لا تعني إفادة المعنى — بمفهوم المعنى الذي أشرنا إليه من قبل، لأنه يضيق ليصبح دليلاً وليس معنى. وفي هذا إشارة كذلك إلى أن كل الألفاظ المفردة في الوضع الأول إنما تقوم بمهمة الافادة بمعنى الدليل والإشارة — لذلك يدل ما قاله القاضي عبد الجبار من قبل — في الكلام النفسي — من أنه عملية ترتيب للمعاني بطريقة خفية، يدل دلالة واضحة على أن المقصود منه هو عينه الذي قصد إليه أبو الحسين في عملية التأليف لأن عملية الترتيب تستند إلى عملية تأليفية لحروف خفية هي نفسها التي يتم تقطيعها مسموعة ومرنية. لذلك يمكن وصف الترتيب بالخفاء في حين يكون التأليف ظاهراً مسموعاً^(١٢٩) (ومتى جعل القوم الدلالة على إثبات المعنى في النفس ظهور هذا المسموع فالذي يتعلق به هذا المسموع هو العلم به أو القصد إليه أو الفكر فيه وليس الكلام عندهم بشيء من ذلك، والذي يفعله احداً قبل اظهار هذه الحروف من كلام يديره في نفسه أو حروف يقطعها، فذلك هو من جنس ما يظهره ولكنها حروف خفية، ولو كان معنى في النفس لما احتيج إلى ضرب من التقطيع كالعلم والإرادة وغيرهما، وبعد، فلو أن الكلام هو ما ذكرناه لكان لا يتصور في نفسه ما هو على شكل هذه الحروف، فهذا من أدل الأشياء على أنه من جنس ما يظهر، وأنه ليس بمعنى في النفس، كما ثبت مثله فيمن يريد الكتابة لأنه تصور في نفسه اشكال ما يكتبه، ولم يكن لأحد أن يجعل الكتابة معنى في النفس^(١٣٠) فكان المعاني بالمفهوم الإعتزالي عبارة عن مزيج تصوري للألفاظ الدالة على مفهوم كانت قد وضعت أزاءها لتدل عليها ومن ثم تستمد معقوليتها منها. هذه المعقولة

المبحث الثالث الحكاية والمحكي

لقد تباينت آراء المعتزلة في قضية الحكاية والمحكي ((فالذي يقوله أبو هاشم وأصحابه، والجعفران من قبل، ومذهب أبي القاسم، والاشيذية^(١٣٠)، إن الحكاية غير المحكي لما كان الكلام عندهم من قبل الأصوات وهي لا تبقى، فلم يكن بد من القول بذلك))^(١٣١). لذلك أجد من المناسب أن نضع موازنة بين المصطلحات المستعملة من قبل المعتزلة أنفسهم لكي نصل إلى حقيقة الأمر، إذ إن الحكاية عندهم مصطلح يقابل مصطلح الصوت، وكلاهما مفعول لفاعل، أو أن كلا منهما لا يعدو كونه صفة فعل للمتكلم وهو فاعل الصوت الذي يقابل الحكاية التي تتصف بأنها عرض زائل استمدت عرضيتها من الصوت نفسه. الأمر الذي يقتضي - بالضرورة - أن يكون المحكي شيئا آخر غير الحكاية التي أصبحت منتهية حال انتهاء التكلم بها. وهو أمر يدعو إلى القول إن الكلام عندهم يتحقق مترامنا مع حدوث الأصوات وينتهي بانتهائها وأمر الانتهاء واقع - بالضرورة - لما يتصف به الكلام من الزوال، الأمر الذي يعني أن الحروف التي تتحقق بها الكتابة ليست سوى ((أمانة للصوت))^(١٣٢). ولم يكن هذا التحليل بعيدا عن التفكير الإعتزالي إذا ما قلنا إنه امتداد طبيعي لكنونة تفكيرهم العقيدية التي رفضت ما يسمى ((بالكلام النفسي)) أو أن يوجد كلام مخزون في النفس سابق لمرحلة الصوت المنطوق، لينتهي بهم الأمر إلى أن القرآن الكريم مخلوق غير قديم، إذ هو عندهم ليس سوى الأصوات المسموعة.

يبقى لنا أن نعود إلى المحكي لنحدد محله في التفكير الإعتزالي، ولأسيما إذا قورن بالحكاية التي أصبحت ملازمة للصوت، الأمر الذي ينزع بنا إلى القول إن المحكي عندهم^(١٣٣) يعود - بالضرورة - إلى المستمع أو المتلقي، إذ إن عملية

السمع ليست سوى تلقي المحكي - من قبل متكلم أو حاك جديد - الذي أصبح - أي المحكي - مختلفا تماما عن الحكاية الزائلة مع زوال الصوت. ولكي يتوضح الأمر على نحو آخر نقول: إن الصوت يعني الكلام والعكس صحيح أيضا. بيد أننا - ونحن نتحدث عن الحكاية والمحكي - أمام متكلمين اثنين، لذلك كان ثمة صوتان قد زال الأول منهما وهو كلام المتكلم الأصيل - المبتدئ - لما يتصف به الصوت من الزوال، ليمثل الصوت الثاني المحكي في هذه الثنائية. ثم ينتهي الأمر بذلك إلى وجود صوتين مختلفين، ثم كلامين مختلفين وصولا إلى تحقق أن الحكاية غير المحكي. الأمر الذي رفضه أبو علي الجبائي الذي يرى أن الحكاية هي المحكي. لذلك يقول في من تلا كتاب الله تعالى: ((إن المسموع منه هو كلام الله في الحقيقة))^(١٣٤). ويؤكد القاضي هذه الفكرة عند أبي علي فيقول عنه: ((وكذلك قوله في من حفظه أو كتبه، إن كلامه تعالى هو الموجود في الحقيقة - وكان يجوز على الكلام البقاء في أماكن كثيرة لعينه. ويقول إنه يوجد مع الصوت مسموعا ويوجد مع الحفظ محفوظا، ومع الكتابة مكتوبا وإن كان عينا واحدة))^(١٣٥). الأمر الذي يؤكد نزوع أبي علي لمسيرة رأي عامة المسلمين^(١٣٦). وهو أمر دعا الاسكافي إلى التفطيش عن الدوافع التي وقفت وراء رأي أبي علي في هذه القضية، فوجد أن الذي دعاه إلى ذلك إنما كان ((متابعة المسلمين على قولهم: إن هذا كلام الله، وظن أنه لا يتم إلا بأن يبقى، فقال فيه يمثل ما حكيناه، من أن الحكاية هي المحكي))^(١٣٧). الأمر الذي جعل الاسكافي يقول بأن الحكاية غير المحكي إذا ما تعلق الأمر بالكلام البشري^(١٣٨). ولم تنحسر متابعة رأي عامة المسلمين عند أبي علي حسب، فقد وقع فيها طائفة من المعتزلة الذين أثبتوا أن الحكاية غير المحكي، إذ ((ثبتوا على ما دل عليه الإجماع من قول المسلمين من أن هذا هو كلام الله على الحقيقة، لأن العرف قد جرى بهمثل ذلك في إضافة الكلام والشعر والخطبة وغيرها إلى من بدأ بها أولا))^(١٣٩). بيد أن هذه المتابعة وقعت على سبيل التجوز لأن أصحابها أكدوا أن

الحكاية غير المحكي، الأمر الذي يتناقض مع رأي عامة المسلمين الذي ذهبوا فيه إلى أن كلام الله هو المسموع على الحقيقة، مما جعل هذه المتابعة مختلفة في جوهرها عن متابعة أبي علي الجبائي التي كانت متابعة على مستوى الفكر لأنه جعل الحكاية عين المحكي. ولم يكن أبو علي ضمن هذا التحليل بعيدا عن الصواب، لأن الكلام عنده هو الحروف وليس الأصوات، لاسيما أن الحروف عنده تختلف عن الأصوات أيضا، إذ إن الحروف ثابتة غير زائلة. وهو أمر يقود إلى أن الحكاية تعني المحكي نفسه. ولم يختلف الأمر إذا ما تعلق بالنفس الإلهي عنه إذا ما تعلق بالنصوص البشرية.

بعد هذا العرض الموجز للمفاهيم العامة عند المعتزلة عن الحكاية والمحكي، أجد أن من المفيد أن أبين التصورات الماقبلية التي إنبنت عليها تحليلاتهم في الحكاية والمحكي، إذ إن هذه القضية ارتبطت ارتباطا وثيقا بمفهوم ((الكلام)) عند كل من أبي علي والعلاف من قبل، للذين وجدا أن الكلام هو الحروف ليصل الأمر عند أبي علي إلى أن الكلام حال في السطور. وأن زيادة في التأمل تدفع المتأمل نفسه للرجوع إلى تعليق الاستاذ علي فهمي خشيم الذي أكد فيه نزوع أبي علي الجبائي إلى متابعة الرأي القائل بالكلام المخزون، لأن الكلام عنده الحروف، وهو رأي اشعري خالص يبتعد كل البعد عن التصورات المفهومية الإعتزالية. لذلك كان ثمة تقاطع واضح بين أبي علي الجبائي وطائفة كبيرة من المعتزلة. وعلى رأسها القاضي وأبو هاشم، وهي طائفة وجدت أن الكلام إنما هو الصوت المسموع المنظوم ضربا من النظم. وكان الأمر يعني - عندهم - أن المكتوب من الحروف ليس سوى أمارات على الكلام. وهو أمر يدفعنا إلى تحليل قد يكون أكثر تفصيلا لكي نصل إلى توضيح قضية الحكاية والمحكي في خضم مفهومات متباينة عند المعتزلة أنفسهم. فقد يتعلق الأمر بالمتكلم والمتلقي بمعنى أن الأصوات المنظومة الصادرة عن المتكلم يحكم عليها بالزوال حال انتهاء المتكلم من الكلام لتظهر بصورتها الذهنية بعد أن تمت عملية

السماع من قبل المتلقي. إن عملية الاتصال هذه تتكون من متكلم ومتلقى تتوسطهما مادة الكلام المؤلفة من الأصوات، وقد يتبع هذا تدوين الكلام بوساطة الحروف التي تعد أمارات على الكلام عند المعتزلة سوى العلاف وأبي علي الذين اعتبروا الحروف كلاما.

لنفترض ضمن هذا التحليل أن عملية الاتصال الأولى تكونت من متكلم نطلق عليه (م) ومستمع نطلق عليه (س) تتوسطهما مادة الكلام ونطلق عليها (ك). ولابد لنا أن نفهم أن (م) يحتل موقع الفاعل لأنه انتج (ك) التي سيستفيد منها (س). وإذا ما أراد (س) أن ينقل لنا (ك) سوف يتعذر عليه ذلك تماما لأن (ك) عند المعتزلة ليست سوى صوت زائل، إذ إن الصوت عندهم عرض زائل، بمعنى أن (س) إذا أراد أن ينقل لنا (ك) سينقل (ك) ليصبح (ك') الذي هو فعل لـ (س) (١) بعد أن كان فعلا لـ (م). وبهذا يمثل (ك') مصطلح المحكي الذي أصبح شيئا آخر مختلفا عن (ك) الذي يمثل الحكاية، لنخلص إلى نتيجة مفادها أن الحكاية غير المحكي عند من عدوا الكلام من جنس الأصوات. لذلك يكون الأمر مختلفا مع العلاف وأبي علي لأنهما ذهبا إلى أن الكلام إنما هو الحروف عينها، إذ إن (ك) الذي يمثل فعل المتكلم (م) هو عينه (ك') الذي يمثل فعل (س). الأمر الذي يؤدي إلى تلاشي (ك') لتصبح عينها (ك') في الحالتين.

وينزع أبو علي إلى تأكيد مغايرة الحروف للأصوات من خلال مخارج الحروف نفسها، إذ إن الصوت عنده (قد يختلف والحروف لا تختلف باختلاف المخارج فعملت أن الذي يختلف غير الذي لا يختلف وكذلك القول في الكتابة والمكتوب) (٢). بيد أن هذا التمييز بين الحروف والأصوات الذي استند إليه أبو علي الجبائي ليظهر أن الحروف غير الأصوات، كان قد رفضه أبو هاشم عندما تصدى للموازنة بين النغم والحروف إذ قال: ((وأما النغم فهي نفس الحروف ويكون من بعض الناس أحسن لصفاء مخارجه. والحرف المستحسن غير الذي لا يستحسن، وإن كانا جميعا نونا أو ياء، لأنه لا يجوز أن يحسن لمعنى يحل فيه،

فأما شدة الصوت فقد تكون لتزايد أجزاء الحروف، ويمكن أن تكون لقوة الأسباب^(١١٢). ثم يبين أبو هاشم أن تزايد أجزاء الحروف يقتضي زيادة الحروف نفسها ثم أن زيادة الأجزاء أقوى من القول في قوة الأسباب، إذ إن قوة الأسباب إن لم توجب زيادة الحروف لم يكن لها تأثير^(١١٣).

ويؤكد القاضي متابعة أبي علي لأبي الهذيل العلاف في قضية الحكاية والمحكي إذ يقول: ((فقد صح بهذه الجملة أن ما اعتمد عليه الشيوخ - رحمهم الله - أبو الهذيل وأبو علي ومن تبعهما لا يصح - وإذا بطل ذلك بطل القول ببقاء الكلام وصحة وجوده في امكان))^(١١٤). ثم يؤكد القاضي أن طائفة من شيوخ الاعتزال كانوا قد خالفوا أبا الهذيل وأبا علي، يقول: ((فأما الذي كان يقوله شيخنا أبو هاشم رحمه الله، وكان يذهب إليه الجعفران ومن تبعهما، وبه يقول أبو جعفر الاسكافي، فهو أن القارئ لا يسمع منه إلا ما فعله، والقراءة هي المقروء، والكلام هو الصوت الواقع على وجهه. وكذلك القول في من ينشد بعض شعر امرئ القيس، ويحيل وجود الكلام في امكان؛ لأنه الصوت، فأما الكتابة فعنده أنها أمانة للصوت))^(١١٥). ثم ظل الجدل دائرا بين أقطاب المعتزلة بشأن الحكاية والمحكي لينزع كل منهم - على هدى تصوراته المفهومية - إلى الدفاع عن افتراضاته على نحو أو آخر. الأمر الذي دفع أبا علي إلى القول ((إن القراءة غير المقروء)) مستندا إلى تحليل عقيدتي، ينزع إلى ((أن القرآن ليس بقبيح، ولا يجوز كونه قبيحا، وقراءة القرآن قد تقبح من الجنب فيجب أن تكون القراءة غير المقروء))^(١١٦). وتنبني هذه الفرضية كذلك على تصويره لمفهوم الكلام الذي يعنى عنده الحروف، إذ إن وجود الكتابة - النص القرآني المكتوب - تعني وجود كلام الله على الحقيقة. فيلزم على هذا التأسيس أن تكون القراءة غير المقروء لاتباع فرضيته أن الحكاية هي المحكي، وهذا يعني أن أبا علي يرى أن المتلقي لا يسمع صوتا حسب، إنما يسمع كلام الله الذي ينتقل عبر الصوت مثلما هو موجود في المكتوب من الكلام. الأمر الذي يتقاطع مع تصور القاضي لهذه القضية نتيجة

لاختلافهما في النظر إلى مفهوم الكلام الذي يعنى عند القاضي الصوت المقطع المسموع الموصوف بعرضيته الزائلة. لذلك كانت الحكاية عنده غير المحكي، لأن الحاكي لا يرتبط بزمان واحد مع صاحب الحكاية^(١١٧)، إذ إن دور الحاكي يكون واقعا في زمن آخر بعد انتهاء زمن الحكاية. بمعنى أن زمن الحاكي يبدأ على انقضاء زمن الحكاية. الأمر الذي يجعلنا أمام زمنين مختلفين، زمن الحكاية ومن ثم يأتي بعده زمن الحاكي، إذ إن التعاقب الزمني في الحكاية والمحكي مستمد من الطبيعة الصوتية المنظمة تعاقبيا عند القاضي. ويستند أبو هاشم إلى الثوابت نفسها التي استند إليها القاضي بعده ليؤسس أن تكون القراءة هي المقروء، لأن المقروء يكون - بالضرورة - فعلا للقارئ ومن ثم فهو ليس بكلام الله على الحقيقة، إذ إنه يكون حكاية لكلام الله سبحانه فتكون الحكاية غير المحكي. ويقودنا هذا التحليل إلى أن القراءة التي تعلق بالنص المكتوب تتحول إلى نص مسموع يمثل حكاية كلام الله، بمعنى أن النص المكتوب لا يتضمن الكلام سوى أن يكون دلالة عليه، لذلك تعني القراءة المقروء نفسه لأتباع لا ينتميان إلى حقيقة كلام المتكلم على الإبتداء. الأمر الذي يفضي إلى أن تكون قراءة كلام الله هي كلام الله - أعني المقروء منه - تجوزا في أن يكون المكتوب كلام الله لأنه - أي المكتوب - دلالة عليه حسب، إذ إن هذه القراءة مستمدة من المكتوب الذي هو أمانة على كلام الله الذي انقطع عند انقطاع الصوت الذي سمع به بادئ الأمر من قبل الملائكة الذين قاموا بكتابته في اللوح المحفوظ، لأن الله تعالى ((يفعل كلاما في الإبتداء تسمعه الملائكة ثم تكتبه في اللوح المحفوظ، فيقال على جهة المجاز: إنه يكتبه في اللوح، كما قيل إن علم الشافعي في هذا الكتاب))^(١١٨).

ويجري هذا التحليل على الكلام البشري مثلما هو مع الكلام الإلهي. بيد أن الأمر يكون معكوسا تماما عند العلاف وأبي علي لأنهما فهما الكلام أنه الحروف ومن ثم فإن المكتوب يتضمن الكلام^(١١٩)، إذ إن الكلام حال في المكتوب كما هو

حال في المحفوظ والمسموع. لذلك كانت القراءة عندهما غير المقروء لأنهما لو كانا شيئا واحدا لما كان القرآن معجزا، إذ إن ((القارئ لكلام غيره لو كان ذلك فعله لأمكنه فعل مثله، لأن كل من فعل شيئا على قصد، وعلم أنه لا يتعذر عليه فعل مثله، فكان يجب أن يمكن قارئ كتاب الله ومنشد شعر امرئ القيس أن يلتي مثلهما))^(١٥٠). ويتبع هذا أن الحكاية عندهما هي المحكي، الأمر الذي جعل أبا هاشم يفرق بين الإبتداء والإحتذاء ليفند رأي أبي علي في هذه القضية، لذلك يرى أن الذي اعتمده أبو علي ((من أن من فعل شيئا يأتي منه فعل مثله فغلط، وذلك أن الفاعل قد يفعل الشيء على وجه الاحتذاء وإن لم يتمكن من فعل مثله على وجه الإبتداء))^(١٥١). وهو أمر يشير على نحو أو آخر إلى أن المحكي ليس سوى عملية ((تصوير سمعي)) - إن تساوق لنا التعبير - للنص المكتوب أو المحفوظ، إذ إن مهمة الحاك في هذه العملية لا تتعدى أكثر من أن يمتلك جهازا نطقيا سليما يؤدي وظيفة الصوت المسموع لنقل الرموز الكتابية الدالة على الحكاية الزائلة إلى أذن المتلقي الذي يسمع صوتا حسب، من دون أن يتضمن هذا الصوت حقيقة الكلام كما تحقق في الحكاية أول مرة. لذلك يحتل الحاك - هنا - دورا آليا ثانويا. الأمر الذي جعل النص القرآني الكريم محافظا على إعجازه وفصاحته، لأن الحاك لكلام الله بهذا الوصف لا يستطيع أن يأتي بمثله على جهة الإبتداء ((لأن الإتيان بمثله في فصاحته وبلاغته يحتاج إلى علوم لا يحتاج إليها الحاك، لأنه يجب كونه عالما بالحروف ونظمها على وجه تتألف منها الكلمات، وضم الكلمات على وجوه تكون فصيحة بليغة، وكل ذلك مما لا يحتاج إليه الحاك، ولذلك يتلقى الصبي الحروف والكلمات ولا يتمكن من الفصاحة. وكذلك القول في الأعجمي والامي))^(١٥٢). وعلى هذا النحو يحكم على المحفوظ كذلك لأن ((الحفظ هو العلم بكيفية وصف الكلام وترتيبه، ببيان ذلك أن من علم ذلك حصل حافظا، ومن لم يعلمه لم يحصل حافظا. وإنما سمي حفظا لأنه يمكنه مع ذلك أداء ما علمه على الوجه الذي علمه، ولذلك لا يسمى العلم بالأشخاص وماشاكلها

حفظا، لما لم يصح هذا المعنى فيه. وإنما يمكنه أداء المحفوظ على هذا الوجه من حيث علمه. ولذلك قلنا: إن إثبات كلام مع الحفظ لا وجه له، لأن العلم إذ انفرد وآلات الكلام سليمة يمكنه أن يأتي بالكلام. فإذا صح ذلك فيجب أن يمكنه ذلك، وإن لم يحصل في قلبه كلام))^(١٥٣).

لقد أصبح واضحا أن القراءة تتعلق بالنص المكتوب، المرتبط بالفاعل الغائب، وهو الفاعل الحقيقي الذي فعل الكلام على جهة الإبتداء، لتصبح الرموز الكتابية دلالة عليه حسب، إذ لا شيء آخر يربط بينهما. لأن الكتابة في واقع حالها لا تتضمن الكلام الذي انقطع باتقطاع الصوت. وهذا يعني أن القراءة والمقروء لا ينتميان إلى الفاعل المبتدئ للكلام (منشئ الكلام)، لتصبح القراءة مجرد عملية فك للرموز الكتابية ومن ثم تحويلها إلى أصوات مسموعة، يمثل فيها القارئ دور المؤدي حسب. بمعنى أن الكتابة تمثل عملية ((الترميز)) ليقوم القارئ الذي شارك المرمز في التواضع على تلك الرموز - بفك عملية الترميز هذه لتتحول إلى صوت مسموع يمثل عملية القراءة التي تتصف بأنها خالية من (الكلام الحقيقي) على وفق مفهوم أبي هاشم واتباعه للكلام. لذلك كانت القراءة والمقروء شيئا واحدا فقد فاعله الحقيقي (المبتدئ) ليكون القارئ فاعلا محتزيا ليس له إلا الصوت. الأمر الذي يعزز دور المتلقي أو السامع الذي يجب أن يكون على وعي تام بقصد القارئ الذي ينتج أصواتا حسب. ليحتل المتلقي دور المحلل لعملية السماع تلك.

ولابد من الإشارة إلى أن فرضية القراءة والمقروء تقتزن بفرضية أخرى تتمثل في الحكاية والمحكي التي تخضع إلى التحليل نفسه لينتج حكما مغايرا يؤكد أن الحكاية غير المحكي، لأن الحكاية تنتمي - ضمن هذا التحليل - إلى الفاعل المبتدئ للكلام في حين ينتمي المحكي إلى الفاعل المحتذي. لذلك نعود فنقول إن قصد القارئ يجب أن يحتل موقع الصدارة في تحليل هذا الافتراض استنادا إلى ما يقوله القاضي بعد أن يفترض محاورا موهوما: ((فان قال: فعلى أية وجه يحصل

الإنسان عندكم حاكيا لكلام غيره؟ قيل له: لا يجوز كونه حاكيا إلا وهو قاصد إلى أن يحتذي على كلامه، لأنه إن لم يقصد ذلك لم يكن بأن يكون حاكيا لكلامه أولى من أن يكون حاكيا لكلام غيره. وقد يوصف بأنه حاك إذا كان الذي يقرؤه قد اشتهر كونه كلاما لبعض المتكلمين، فيوصف كل من قرأه بأنه حاك لكلامه^(١٥١). لذلك يقرن القاضي صفة الأمر، والخبر بالمتكلم المبتدئ الذي يقصد في كلامه - بالضرورة - إلى كليهما ليقتضيها - بعد حين - من الكلام المنشأ على جهة الاحتذاء. إذ لا يجب إذا قلنا إن الحاك قد فعل كلاما أن يكون أمرا بما كان من ذلك أمرا، لأن الأمر والخبر إنما يحصلان كذلك بالقصد والإرادة، فإذا لم يقصد الحاك ذلك لم يجب كون كلامه أمرا^(١٥٢). بيد أن هذه الأحكام لم تستقم عند أبي علي الذي فهم الكلام على أنه الحروف. الأمر الذي يقود إلى وجود كلام حقيقي في المكتوب والمحفوظ لذلك تكون القراءة عنده غير المقروء، والحكاية عين المحكي. وقد سبقت الإشارة إلى هذه المفهومات الجبائية في أثناء البحث. ولا بد أن نبين الشروط التي وضعها أبو هاشم الجبائي في إيراد الحكاية، إذ إن ((من أتى بمثل كلام من حكى كلامه، وزاد على ذلك شيئا من تنوين وغيره، لم يخرج من أن يكون حاكيا لكلامه، كما لا يخرج من ذلك إذا وصل الحكاية بكلام آخر، وإن كان المحكي ذلك عنه لم يصله به. فاما إذا غير حركات الحروف بأن يسكن الدال من ((زيد))، وكانت في كلام المحكي عنه متحركة برفع أو نصب أو جر، فإنه لا يكون حاكيا لكلامه، لأن الحرف الساكن غير الحرف المتحرك، لأنه لا يجوز أن يتحرك بمعنى غيره، لاستحالة حلول الأعراس فيه. ولذلك يحتاج في المتحرك إلى أن يضم شفتيه ولا يحتاج في الساكن إلى ذلك، وهذا لا يكون إلا وقد اختلف مخرجهما، وذلك يوجب تباينهما. وكذلك القول في الحرف المفتوح أنه غير المضموم^(١٥٣).

أما القاضي فقد حصر الحكاية في نقل الحروف أو الألفاظ. أما الذي يحكى كلام غيره على جهة المعنى فقط فإن ذلك يأتي على جهة المجاز والتوسع ((وقد

يقال: إنه حاك لكلام غيره حتى أتى بمعنى كلامه، وإن لم يأت باللفظ على الوجه الذي أورده. ويقال أيضا إنه قول غيره. وكل ذلك توسع لما أدى الثاني معنى الأول، فصار كأنه هو، وأجرى عليه اسمه، والا فالظاهر من الحكاية أنه يراعى فيها الحروف دون غيرها. فمتى أتى الحاك بمثل الحروف التي أتى بها الأول على ذلك الترتيب والنظام فإنه يكون حاكيا، والا لم يكن حاكيا لكلامه؛ وإن جاز أن يوصف بأنه حكى معنى كلامه^(١٥٤).

هوامش الفصل الثاني:

- ٢٢ - المغني: ٧ / ٨٥.
- ٢٣ - المحيط بالتكليف: ٣١٩.
- ٢٤ - المغني: ٧ / ٢٠٦ - ٢٠٧.
- ٢٥ - المصدر نفسه: ٧ / ٧.
- ٢٦ - المصدر نفسه: ٧ / ٧.
- ٢٧ - نشير، هنا، إلى أن لقب (الجباني)، إذا استعمل مفرداً فإنه يشير إلى أبي علي دون أبي هاشم.
- ٢٨ - المغني: ٧ / ٨.
- ٢٩ - المصدر نفسه: ٧ / ٨.
- ٣٠ - المصدر نفسه: ٧ / ٨.
- ٣١ - ينظر: المصدر نفسه: ٧ / ٨.
- ٣٢ - المصدر نفسه: ٧ / ٨.
- ٣٣ - بنية العقل العربي: ٢٣٩.
- ٣٤ - المصدر نفسه: ١٩٣.
- ٣٥ - ينظر: المصدر نفسه: ٣٨٦ - ٣٨٧.
- ٣٦ - ينظر: المغني: ٧ / ٤٨ - ٥٤.
- ٣٧ - وهو إبراهيم بن عياش البصري، قال القاضي: ((وهو الذي درسنا عليه أولاً، وهو من الطبقة العاشرة)) (المحيط بالتكليف: ٤٣٤).
- ٣٨ - المغني: ٧ / ٣٤.
- ٣٩ - المصدر نفسه: ٧ / ١٦١.
- ٤٠ - ينظر: المصدر نفسه: ٧ / ٣٠.
- ٤١ - البنية عند المعتزلة هي تأليف واقع على وجه ما "بنية العقل العربي: ٢١١).
- ٤٢ - المغني: ٧ / ٣١.
- ٤٣ - الجبانيان: ١١٥.
- ٤٤ - المصدر نفسه: ١١٥، وهذا النص مقتبس من: مقالات الإسلاميين: ٢ / ٢٤٣.
- ٤٥ - مقالات الإسلاميين: ٢ / ٢٤٣.
- ٤٦ - الجبانيان: ١١٦.
- ٤٧ - الملل والنحل: ٧٠.

- ١ - ينظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل: ٤٥ - ٤٦.
- ٢ - المغني: ١٦ / ٢٠٢.
- ٣ - إشكاليات القراءة وآليات التأويل: ٨٨.
- ٤ - تلخيص البيان: ٣٢٦.
- ٥ - ينظر: المغني: ٧ / ١٢.
- ٦ - المصدر نفسه: ٧ / ١٢.
- ٧ - المصدر نفسه: ٧ / ١٢.
- ٨ - وهو أمر أكد، من قبل، الإمام علي (ع) وهو يصف الذات الإلهية، إذ قال: ((يخبر لا بلسان ولهوات... إنما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه ومثله)) (شرح نهج البلاغة: ١٣ / ٨٢).
- ٩ - المغني: ٧ / ١٢.
- ١٠ - مدخل إلى السيميوطيقا: ١ / ٩٢.
- ١١ - ومن الجدير بالذكر أن الإمام عليا (ع) كان قد أكد - قبل المعتزلة - حدوث الكلام الإلهي بقوله: ((وإنما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه ومثله، لم يكن من قبل ذلك كاللنا، ولو كان قديماً لكان إليها ثانياً)) (شرح نهج البلاغة: ١٣ / ٨٢).
- ١٢ - المغني: ٧ / ٤.
- ١٣ - المصدر نفسه: ٧ / ٤.
- ١٤ - المصدر نفسه: ٧ / ٤.
- ١٥ - المصدر نفسه: ٧ / ٦.
- ١٦ - المصدر نفسه: ٧ / ٦.
- ١٧ - رسائل الجاحظ: ٣ / ٢٨٨.
- ١٨ - المصدر نفسه: ٣ / ٢٨٩.
- ١٩ - المصدر نفسه: ٣ / ٢٨٩.
- ٢٠ - المصدر نفسه: ٣ / ٢٩٠ - ٢٩١.
- ٢١ - النظام هنا بمعنى الترتيب.

٤٨ - شرح الأصول الخمسة: ٥٤٢.

٤٩ - الملل والنحل: ٥١.

٥٠ - المسائل في الخلاف بين البصريين والبيهقيين: ١٥٠.

٥١ - المصدر نفسه: ١٥٠.

٥٢ - المصدر نفسه: ١٥٠.

٥٣ - المصدر نفسه: ١٥١.

٥٤ - المصدر نفسه: ١٥٢.

٥٥ - المصدر نفسه: ١٥٣.

٥٦ - المصدر نفسه: ١٥٣.

٥٧ - المصدر نفسه: ١٥٣.

٥٨ - المصدر نفسه: ١٥٣ - ١٥٤.

٥٩ - المصدر نفسه: ١٥٤.

٦٠ - ينظر: المصدر نفسه: ١٥٤.

٦١ - ينظر: المصدر نفسه: ١٥٥.

٦٢ - بنية العقل العربي: ١٩٩.

٦٣ - المصدر نفسه: ١٩٥ - ١٩٦.

٦٤ - المغني: ١٤/٩.

٦٥ - بنية العقل العربي: ١٩٩، وينظر: المغني: ٥٤/٩.

٦٦ - ينظر: المغني: ٣١/٥.

٦٧ - المصدر نفسه: ٣١/٥.

٦٨ - المصدر نفسه: ٣٤/٥.

٦٩ - شرح الأصول الخمسة: ٥٤١.

٧٠ - المغني: ٣١/٧.

٧١ - المصدر نفسه: ٧/٧.

٧٢ - المصدر نفسه: ٣٢/٧.

٧٣ - المصدر نفسه: ٣١/٧.

٧٤ - قال إن أبا علي " شرط البنية المخصوصة التي يتأتى منها مخارج الحروف شاهداً وغائباً

" (نهاية الإقدام: ٢٨٨).

٧٥ - الجبائيان: ١١٨ - ١١٩.

٧٦ - شرح الأصول الخمسة: ٥٤٠ - ٥٤١.

٧٧ - المصدر نفسه: ٥٤١.

٧٨ - الإرشاد: ١٢٢.

٧٩ - الجبائيان: ١١٦.

٨٠ - المصدر نفسه: ١١٧، وينظر: مقالات الإسلاميين: ٢/٢٤٦.

٨١ - الجبائيان: ١١٧. وقد علق أبو عبد الله بن المرتضى اليماني (صاحب إثبات الحق) على هذا

بقوله: " فالشيخ أبو علي خاف ما خاف أهل الأثر في المرتبة الأولى من الكفر في مخالفة

السمع، فتكلف مخالفة المعقول " (المصدر نفسه: ١١٨).

٨٢ - المصدر نفسه: ١١٧، وينظر: نهاية الإقدام: ٣٢٠.

٨٣ - الجبائيان: ١١٧ - ١١٨، وينظر: الإرشاد: ١٢٢.

٨٤ - المغني: ١٩١/٧.

٨٥ - المصدر نفسه: ١٩٢/٧.

٨٦ - المصدر نفسه: ١٩٢/٧.

٨٧ - ينظر: المصدر نفسه: ١٩٣/٧.

٨٨ - المصدر نفسه: ٢١/٧.

٨٩ - ينظر: المصدر نفسه: ٢٢/٧.

٩٠ - شرح الأصول الخمسة: ٥٣٠.

٩١ - ينظر: مبحث (الكلام والحركة).

٩٢ - شرح الأصول الخمسة: ٥٢٨.

٩٣ - المصدر نفسه: ٥٢٨.

٩٤ - المصدر نفسه: ٥٢٨.

٩٥ - المصدر نفسه: ٥٢٩.

٩٦ - المصدر نفسه: ٥٢٩.

٩٧ - ينظر: الجمل في النحو: ٣٠٩ - ٣١٠.

٩٨ - لا يعني الحرف عند النحويين أنه يشكل كلاماً بمفرده، إذ إن " ما كان على حرف فلا

سبيل إلى التكلم به وحده " (المقتضب: ١/١٧٤، وينظر: في الكلمة: ١٨).

٩٩ - ينظر: الجمل في النحو: ١.

- ١٠٠ — المحيط بالتكليف: ٣٠٧.
- ١٠١ — مقالات الإسلاميين: ٢٤٨.
- ١٠٢ — الجبائيان: ١٨٨.
- ١٠٣ — شرح الأصول الخمسة: ٥٢٩.
- ١٠٤ — المصدر نفسه: ٥٢٩.
- ١٠٥ — النهاية في غريب الحديث والأثر، و(الدد): اللهو واللعب.
- ١٠٦ — شرح الأصول الخمسة: ٥٣٠.
- ١٠٧ — المغني: ١٠/٧.
- ١٠٨ — شرح الأصول الخمسة: ٥٣٠.
- ١٠٩ — الإصناف: ٩٥.
- ١١٠ — المصدر نفسه: ٩٤، وينظر: الاتجاه العقلي في التفسير: ٧٩ — ٨٠.
- ١١١ — الإرشاد: ١٠٧.
- ١١٢ — المنحول: ١٠١.
- ١١٣ — ينظر: المغني: ١٤/٧، وينظر: المحيط بالتكليف: ٣٠٧.
- ١١٤ — المغني: ١٤/٧.
- ١١٥ — المصدر نفسه: ١٥/٧.
- ١١٦ — المصدر نفسه: ١٥/٧.
- ١١٧ — التمهيد: ٢٥١.
- ١١٨ — المحيط بالتكليف: ٣٠٨.
- ١١٩ — المغني: ١٥/٧.
- ١٢٠ — البحث الدلالي عند الغزالي: ١٣.
- ١٢١ — يقول القاضي وهو يتحدث عن فصاحة الكلام: "إن المعاني لا يقع فيها تزايد، فإن
يجب أن يكون الذي يعتبر التزايد عند الألفاظ، التي يعبر بها عنها" (المغني: ١٦/١٩٩ —
٢٠٠)، وهو أمر يشير إلى الفصل بين المعاني والألفاظ عند المعتزلة، الأمر الذي
سيذوب بعد حين لصالح الاتصال بين المعاني والألفاظ.
- ١٢٢ — المغني: ١٨/٧.
- ١٢٣ — المعارف العقلية: ٥٢.
- ١٢٤ — المغني: ١٦٠/٥.
- ١٢٥ — المصدر نفسه: ٦/٧.
- ١٢٦ — لم يكن غموض المعنى مقصوداً على حقيقة زمنية معينة، إذ إن هناك جدلاً ونقاشاً
كبيراً حول تعريف (المعنى) (ينظر: علم اللغة الاجتماعي: ١٤٥).
- ١٢٧ — وهي إشارة أخرى إلى فكرة الفصل بين الألفاظ والمعاني.
- ١٢٨ — المعتمد في أصول الفقه: ٢٠.
- ١٢٩ — المحيط بالتكليف: ٣٠٨.
- ١٣٠ — الأخشيديّة فرقة من فرق المعتزلة وهم من أتباع أخشد بن أبي بكر تلميذ محمد بن
عمر الصيمري، وهم يكفرون أبا هاشم وأتباعه (ينظر: المحيط بالتكليف: ٤٢٥).
- ١٣١ — المصدر نفسه: ٣٢٧.
- ١٣٢ — المغني: ١٩١/٧.
- ١٣٣ — ترى طائفة من المعتزلة — وهو الأعم — أن الكلام هو الصوت المسموع.
- ١٣٤ — المغني: ١٨٧/٧.
- ١٣٥ — المصدر نفسه: ١٨٧/٧، وينظر: المحيط بالتكليف: ٣٢٨، ومذاهب الإسلاميين: ٣٠١.
- ١٣٦ — يقول الإمام أبو حنيفة إن القرآن كلام الله تعالى في المصاحف مكتوب وفي
القلوب محفوظ وعلى الآسن مقروء، وعلى النبي عليه الصلاة والسلام منزل ولفظنا
بالقرآن مخلوق وكتابتنا له مخلوقة، وقراءتنا له مخلوقة، والقرآن غير مخلوق (القول
الموفي: ١٤).
- ١٣٧ — المحيط بالتكليف: ٣٢٧.
- ١٣٨ — ينظر: المصدر نفسه: ٣٢٨.
- ١٣٩ — المصدر نفسه: ٣٢٧.
- ١٤٠ — س' ينتج فعلاً على جهة الاحتذاء حسب.
- ١٤١ — المغني: ٢٠٦/٧.
- ١٤٢ — المصدر نفسه: ٢٠٦/٧.
- ١٤٣ — ينظر: المصدر نفسه: ٢٠٦/٧.
- ١٤٤ — المصدر نفسه: ١٩١/٧.
- ١٤٥ — المصدر نفسه: ١٩١/٧.
- ١٤٦ — المصدر نفسه: ١٨٨/٧.

١٤٧ — الحكاية، هنا، تعني النص المنشأ على جهة الابتداء ليسنى للحاكي أن ينقل هذا النص على أنه حكاية.

١٤٨ — المغني: ٢٠١/٧. ويقود هذا النص إلى أن ثمة علاقة بين كلام الله سبحانه واللووح المحفوظ بوصفه محلاً لكلامه، إذ إن مفهوم اللوح المحفوظ يقود بالضرورة إلى أن يكون الكلام المتعلق به جنساً كتابياً حسب. بيد أن الكتابة ليست سوى مرحلة لاحقة على المسموع من الكلام إذا ما قلنا إنها أمانة عليه حسب. لذلك ترى طائفة من المعتزلة أن الله سبحانه أسمع الملائكة كلامه لتقوم بكتابه في اللوح المحفوظ، وهو أمر يتقاطع مع نظرة الإمام علي (ع) القائمة على افتراض أن الله سبحانه مثل كلامه للملائكة في اللوح المحفوظ، إذ إنه سبحانه "يقول لمن أراد كونه: يكن فيكون. لا بصوت يقرع، ولا ابتداء يسمع، وإنما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه ومثله" (شرح نهج البلاغة: ٨٦/١٣)، الأمر الذي قاد ابن أبي الحديد إلى القول: "فإن قلت ما معنى قوله عليه السلام (ومثله)؟ قلت: يقال: مثلت له كذا تمثيلاً، إذا صورت له مثاله بالكتابة أو بغيرها، قالباري مثل القرآن لجبريل عليه السلام بالكتابة في اللوح المحفوظ فأنزله على محمد صلى الله عليه وآله. وأيضاً يقال: مثل زيد بحضرتي إذا حضر قائماً، ومثله يبين يدي زيد أي أحضرته منتصباً، فلما كان الله تعالى فعل القرآن واضحاً. بيننا كان قد مثله للمكلفين" (المصدر نفسه: ٨٦/١٣) لذلك كان سيق القول في كيفية تحقق الكلام الإلهي في اللوح المحفوظ أمراً مثيراً لطائفة من المعتزلة الذين أكدوا الجنس الصوتي للكلام الإلهي، الأمر الذي قادهم إلى القول "فيقال على جهة المجاز: إنه يكتب في اللوح، كما قيل إن علم الشافعي في هذا الكتاب" (المغني: ٢٠١/٧)، على الرغم من الفارق الكبير بين الكلام الإلهي وعلم الشافعي المستند إلى قدرة بشرية، بمعنى أن كلام الشافعي تحقق بوصفه جنساً صوتياً أول مرة، ثم ضمن كتاباً على هيئة رموز كتابية، الأمر الذي يتقبل حمل علم الشافعي على المجاز في وجوده في هذا الكتاب، في حين أن المشكلة الرئيسية تكمن مع الكلام الإلهي عندما يتعلق الأمر بطريقة الإنتاج أو الفعل ومن ثم السمع أو النقل لكي يتحقق مكتوباً في اللوح المحفوظ ومن ثم يمكن حمله على المجاز أو لا يمكن.

١٤٩ — وقد يستند هذا التحليل إلى قول الإمام علي (ع)، الذي أشرت إليه آنفاً، والمتعلق بالكلام الإلهي المتحقق مكتوباً في اللوح المحفوظ، إذ إن الله سبحانه وتعالى (أنشأه ومثله)، وهو أمر يقود إلى أن الملائكة تعاملت مع نص مكتوب تضمن

كلاماً من غير أن يمر في حالة السمع أو التصويت، إذ إن كلام الله تمثّل للملائكة مكتوباً، لذلك يمكن القول إن أبا علي الجبائي استند إلى هذه الفكرة ليضمنها النصوص البشرية المكتوبة، الأمر الذي اقتضى منه أن يقول بوجود الكلام مع المكتوب، ولا سيما أن نظرتة إلى النص القرآني الكريم تتطلب مثل هذه الافتراضات.

- ١٥٠ — المغني: ١٨٧/٧ — ١٨٨.
- ١٥١ — المصدر نفسه: ١٨٩/٧.
- ١٥٢ — المصدر نفسه: ١٩٠/٧.
- ١٥٣ — المصدر نفسه: ٢٠٤/٧.
- ١٥٤ — المصدر نفسه: ٢٠٤/٧.
- ١٥٥ — المصدر نفسه: ٢٠٢/٧.
- ١٥٦ — المصدر نفسه: ٢٠٥/٧.
- ١٥٧ — المصدر نفسه: ٢٠٥/٧.

الفصل الثالث

التحول الدلالي ومظاهره عند المعتزلة

توطئة:

توضح لنا مما سبق أن التحول الدلالي يُمثل عند المعتزلة جزءاً من كينونة الكلام، وقد سبق أن أشرنا إلى تعبير القاضي عبد الجبار في أن المجاز والإستعارة يرجعان إلى ذات الكلام ، وثمة عبارات أخرى سترد بعد حين تنزع بنا إلى التسليم بأن هذا الأمر كان من مسلمات البحث الدلالي عند المعتزلة، ومن هذه العبارات ((إن الاسم الواحد قد يختلف مسماه بحسب اللغات لما اختلفت المقاصد فيه، فلولا أنه يتعلق بالمسمى بحسب القصد لم يصح ذلك فيه، ولذلك يصح تبديل الأسماء من مسمى إلى سواه بحسب القصد))^(١). إن هذا الفصل يحاول تتبع موضوعات تتعلق على نحو ما بهذه المسألة، أعني مسألة التحول الدلالي ومركزيتها في المبحث الدلالي الإعتزالي.

المبحث الأول

المواضعة والقصد وصلتهما بالتحول الدلالي

أقول أن من المهم أن أبين العلاقة بين نظرية المواضعة الإعتزالية والتحويلات الدلالية التي ستحصل نتيجة لظهور النصوص اللغوية بوصفها إشارات بالمعنى السيموطيقي إذا ما تعلق الأمر بالمفردات، وقد يتخطى هذا الأمر الحاجز المفردى إلى النص العباري ليصبح هو أيضاً دلاً سيموطيقياً لما في دلالة ((القصد)) التي أسس عليها القاضي ما ستسفر عنه النصوص اللغوية بشقيها الإلهي والبشري من قيمة دلالية لا تقتصر على الإشارة بل تتخطى هذا الحاجز إلى الصفة الدلالية الواسعة - بمفهوم النص العباري - كما يتوافق هذا التفكير مع النتائج الإعتزالية اللاحقة التي أكدت تميز النص اللغوي من سائر العلامات الدلالية - بوصفه نصاً متسعاً يتسع لأغراض تتجاوز في قيمها الحدود البيانية للنص اللغوي لتحقيق أهدافاً أخرى سواء أكانت أدبية أو غير أدبية لما تتصف به اللغة من قدرة على التحويلات الدلالية المتمثلة بالمجاز والإستعارة والكنائية والاشتراك وجملة المظاهر الدلالية الأخرى التي يعدها القاضي من ذات الكلام أي من كينونته. ((وإنما اختار أهل المواضعة الكلام في ذلك دون غيره، لأنه أوسع باباً من غيره، فيتشعب بمقدار ما يحتاج إليه من الأسماء للمسميات، وذلك يستعذر فيما عداه من الأفعال، ولأنه يدرك، فهو أقرب إلى أن تعرف به المقاصد من غيره من الأفعال))^(١).

ولا بد من الإشارة إلى أن المواضعة إنما تحصل في المحسوسات ((المشاهدات)) وهذا يقود إلى التمكن من لغة ((متواضع)) عليها نتيج لنا أن نضع أسماء للأشياء المجردة بعد أن تمت المواضعة على المشاهدات، أو لعلنا من خلال القياس على الشاهد نستطيع أن نضع أسماء ((للفيبيات)) المجردات، إذ ((إن المواضعة إنما تقع على المشاهدات وما جرى مجراها، لأن الأصل فيها الإشارة، على ما بيناه، فإذا ما ثبت ذلك، فيجب، متى أردنا التكلم بلغة مخصوصة، أن نعقل معاني الأوصاف والأسماء فيها في الشاهد، ثم ننظر، فما حصلت فيه تلك الفائدة تجري عليه الاسم في الغائب. وهذا في بابيه بمنزلة معرفة ماله أصل في الشاهد في أنه يجب أن يعظم ولائم يبني عليه الغائب، نحو ما بيناه في الاستدلال بالشاهد على الغائب))^(٢) وهذا يعني أن أصل المواضعة إنما يعتمد على الأشياء الحسية المدركة والمشاهدة، بمعنى أن الأشياء التي يمكن ادراكها بالحواس هي التي ستقع عليها المواضعات. أما المجردات فستخضع للتواضع بواسطة الألفاظ التي أصبحت دلالات إشارية عوضت عن مسمياتها. ولذلك تكون عملية التواضع على الأشياء المجردة عملية لاحقة على المرحلة الأولى من التواضع على الأشياء المشاهدة^(١).

ثم تتأكد عملية التتابع في المواضعات انطلاقاً من المفردات التي وضعت إزاء الأشياء المشاهدة أو المرئية في المجردات ومن بعد هذا تتم عملية التأليف التي قد تكون أشد غموضاً من سابقتها- أعني عملية التواضع- بيد أن القاضي يرى أن الأمر على نحو ما خلاص ذلك، فعملية التأليف هذه عنده تكون أيسر على من تمكن من المواضعة، لعلنا نجد تفصيل هذا الأمر عنده على نحو واضح في تعليقه الذي افترض فيه أن سائلاً سأل : ((كيف يصح أن تدعو المواضعة على الحروف وتفصيلها والأسماء والأفعال وكيفية ترتيبها... قيل له: إن من عرف صحة المواضعة على الأسماء واختلافها، علم عند التأمل صحة مثله في الحروف، لأنه إذا واطأ غيره علم أن قوله زيد اسم لشخص معين وعمره اسم

لشخص معين وأن الضرب اسم لفعل معين وأن من فعله يقال له ضرب فهو ضارب، وعلم أن الإشتراك في هذا الفعل قد يقع في هذين الشخصين، لم يمتنع أن يواضع غيره على أنه إذا أراد الإخبار عنهما بأن غيرهما ضربهما أن يدخل في اسميهما حرفاً مخصوصاً نحو الواو والفاء فتقول ضرب فلان زيداً وعمراناً، وذلك مما يتأتى من أحدنا في الحركات التي المواضعة عليها اغض))^(٣). ولعل من المناسب بعد هذا أن يتم تبين اللوازم الأساسية التي اعتمدها التفكير الإعتزالي في الأحكام اللغوية التي-طالما-خضعت إلى التفكير العقيد الذي قد يصل به الأمر إلى قسرية الأحكام اللغوية، إذ إن الكلام، إلهي جعل من النص البشري-اللغة-تابعاً مطوعاً لكل الاحتمالات التي تبتعد عن الموضوعية شيئاً من الابتعاد. لذلك يكون من المفيد أن نتبين الانطلاقة الأولى التي بدأ معها التحليل والتفسير اللغويين فيما يتعلق بالمفردات اللغوية أو المركبات وما يتبع هذا من احتمالية أن تكون-المفردات والمركبات معاً-قد خضعتا لقانون ((العلامة)) أو الإشارة ومن ثم الابتعاد عن احتمالات التحولات الدلالية التي تتصف بها-عادة-العلامات اللغوية ولا سيما المركب منها. بهذا المعنى لاتعدو النصوص اللغوية سوى علامات أو إشارات، وبهذا تفقد خاصيتها الدلالية شأنها في ذلك شأن العلامات غير اللغوية. لذلك من الواجب أن نكشف عن الأسباب التي أدت بالتفكير الإعتزالي إلى هذه الأحكام.

إن القضية الأساسية في هذه الموازنة تكمن في ((المواضعة)) وما يصاحبها من الإشارة مضافاً إليها قضية ((القصد)) عند القاضي، فقد أكد المعتزلة أن وجود الألفاظ اللغوية متعلق بنظرية المواضعة التي تفرض أن تكون علاقة الألفاظ بمدلولاتها علاقة اعتبارية، بيد أن الخيط الرابط بينهما يتمثل في ((القصد)) الذي يفترض أن يترافق مع الإشارة سواء أكانت جارحة أو سواها. وقد ربط المعتزلة دلالة الكلام بالمتكلم وحاله ((وإنما اعتبر حال المتكلم لأنه لو تكلم به ولم يعرف المواضعة، أو عرفها ونطق بها على سبيل ما يؤديه الحافظ، أو يحكيه الحاكي،

أو يتلقنه المتلقن، أو تكلم به من غير قصد لم يدل، فإذا تكلم به وقصد وجه المواضعة فلا بد من كونه دالاً، إذا علم من حاله أنه يبين مقاصده ولا يريد القبيح ولا يقطعه. فإذا تكاملت هذه الشروط فلا بد من كونه دالاً ومتى لم تكامل فموضوعه أن يدل، وإن كان متى وقع ممن ليس هذا حاله لم يصح أن يستدل به^(٦).

هذا الأمر يؤكد مذهبنا إليه من أن المعتزلة - ومنهم القاضي - لا يخرجون في تحليلاتهم وتفسيراتهم عما تفرضه عليهم عقيدتهم، إذ إن التفكير بوجوب تنزيه القرآن عن المطاعن يفرض عليهم تحليلاً يتوافق - ضرورة - مع الدفاع عن هذه العقيدة - لذلك نجد القاضي يفترض فكرة - القصد - التي ستصبح مرتكزاً أساسياً للوصول إلى وجوب ترفع القرآن بما هو نص لغوي عن كل الشبهات. وهذا لا يتأتى إلا بافتراض القاضي فكرة - القصد - التي ستفضي إلى الاعتقاد قبل كل شيء بأن قصد الله سبحانه يكون بالضرورة حسناً ومن ثم فإن النص القرآني يكون تابعاً لمعرفة سابقة بقصد الله تعالى.

لقد انسحب هذا التفكير على الأحكام اللغوية البشرية مع الفارق الكبير بين النص القرآني الذي صدر عن الذات الإلهية والنصوص البشرية التي تصدر عن الإنسان، بمعنى أن قصد المتكلم لا يظهر إلا من خلال النص نفسه. لذلك نرجح أن فكرة القصد عندما تتعلق بالنص البشري لا تخرج عن وجوب عقلانية المتكلم حتى يمكن الحكم على هذا النص أو ذاك أنه صادر من متكلم قصد به معنى لكلامه. هذه الهيمنة لفكرة - القصد - في النص اللغوي دفعت القاضي في أن يساوي بين سلطة القصد من قبل أهميتها وسلطة الحكم الشرعي، يقول في هذا الصدد: ((إننا نعتبر في اللغة مقاصدهم، كما نعتبر في الأحكام مراد النبي، صلى الله عليه، فكما يجب الرجوع في ذلك إليه، فكذلك يجب الرجوع فيما يختلف فيه من الأسماء والأوصاف إليهم. وإذا ثبت ذلك بأن وجد عنهم نص فيه اتبع، وإن لم يوجد ذلك استدل بكلامهم عليه. والنص المنقول عنهم قد يكون مقطوعاً به، وقد يكون ينقل الثقة ولا يقع

العلم به، وكلاهما يحسن العمل به. يبين ذلك أن إجراء الاسم هو عمل كالحكم، فإذا صح تلقى فروع الأحكام من جهة أخبار الآحاد، حسن ذلك في الأسماء. وكذلك يحسن من العامي الرجوع إلى العالم في تفسير القرآن، كما يحسن منه الرجوع إليه في الأحكام، ولذلك عمل في تأويل القرآن على أخبار الآحاد والاجتهاد، كما عمل بمثله في الأحكام - والاستدلال يجري في انقسامه إلى هذين الضربين مجرى النص، بل الحال فيه أظهر. ولذلك استدل أهل العلم في الأسماء بحكايات العرب وتمثلوا فيه بالشعر، وإن لم يكن مقطوعاً به من جهة العقل^(٧).

هذه الموازنة بين أهمية القصد بوصفه لازمة مشروطة في فهم النص اللغوي ومن ثم صحة الأخذ به، والحكم الشرعي ومن ثم الرجوع إلى العالم لفض الالتباس إنما مرجعه القيمة المتزايدة لفكرة - القصد - سواء تعلق الأمر بالأسماء المفردة أم بالتركيبات، إذ إن عملية الوضع الأولى للأسماء المفردة لم تكن لولا ملازمة الإشارة لها مما يؤكد إيمان المعتزلة بالمواضعة - هذه المواضعة التي اقترنت بالإشارة - استلزم - بالضرورة - قصد الواضع أن يكون هذا الاسم لهذا المسمى. لذلك تبين أن فكرة القصد عند القاضي إنما ولدت مع المواضعة الأولى^(٨) ((أعلم أن الاسم إنما يصير اسماً للمسمى بالقصد، ولولا ذلك لم يكن بأن يكون اسماً له أولى من غيره - وهذا معلوم من حال من يريد أن يسمى الشيء باسم، لأنه إنما يجعله اسماً له لضرب من القصد. يبين ذلك أن حقيقة الحروف لا تتعلق بالمسمى لشيء يرجع إليه كتعلق العلم والقدرة بما يتعلقان به، فلا بد من أمر آخر يوجب تعلقه بالمسمى، وليس هناك ما يوجب ذلك فيه سوى القصد والإرادة. يؤيد ذلك أن الاسم الواحد قد يختلف مسماه بحسب اللغات لما اختلفت المقاصد فيه، فلولا أنه يتعلق بالمسمى بحسب المقصد، لم يصح ذلك فيه، ولذلك يصح تبديل الأسماء من مسمى إلى سواه بحسب القصد^(٩))). العلاقة - إذن - التي تربط الاسم بمسماه هي علاقة اعتبارية تستند إلى القصد الذي لا يتم إلا بمعنونة الإشارة^(١٠) ((وإما أول المواضعات فلا بد فيه من تقدم الإشارة التي تخصص المسمى،

لأنه لا يمكن أن يقال أنه بخصصه بالكتابة لأنها تبع للكلام^(١٠). من هنا نستنتج أن العلامات اللغوية ما كانت لتكون لولا المواضعة المؤسسة على فكرة القصد. بمعونة الإشارة، وبهذا اكتملت الألفاظ اللغوية بوصفها علامات بالمفهوم السيموطيقي. إذ إنها لا تتعدى الدلالة الإشارية، هذا التحليل يتقاطع بعض التقاطع - على مستوى الترتيب - مع التحليل الذي أقامه الدكتور نصر حامد أبو زيد المتمثل بالمواضعة مقرونة بالإشارة إذا ما تعلق الأمر بالألفاظ المفردة. أما فكرة ((القصد)) فقد ارتبطت عند أبي زيد بالتركيب ((وإذا كانت العلامات اللغوية في حالة أفرادها لا ترتبط بمدلولاتها إلا إرتباط مواضعة وإصطلاح، فإن التركيب اللغوي ((لا ينبغي)) عن مدلوله بمجرد ((المواضعة)) بل لابد من اعتبار ((قصد)) المتكلم، فالكلام^(١١). من المؤكد أن فكرة ((القصد)) ترتبط بالتركيب إذ إن الكلام ((قد يحصل من غير قصد فلا يدل، ومع القصد فيدل ويفيد - فكما أن المواضعة لابد منها، فكذلك المقاصد التي بها يصير الكلام مطابقاً للمواضعة))^(١٢). لكن المواضعة التي حصلت في الألفاظ المفردة بمعونة الإشارة لم تكن لتكون إلا بوجود ((القصد)) كذلك، ((اعلم أن الاسم إنما يصير اسماً للمسمى بالقصد، ولولا ذلك لم يكن بأن يكون اسماً أولى من غيره))^(١٣). لذلك لابد من الإشارة إلى أن نصوص القاضي التي تكررت وتعددت في غير موضع في مؤلفاته قد تثير شينا من اللبس، لذلك نعتقد أن فكرة القصد قد بدأت بوصفها ارهاصاً أولياً مع المواضعة التي تتعلق - أصلاً - بالألفاظ المفردة ومن ثم أصبحت مظهراً حتمياً في التركيبات لتعود بالنتيجة إلى محصلة موحدة تجمع كلا من الألفاظ المفردة والتركيبات تحت مفهوم العلامة السيموطيقية، بمعنى أن علاقة النص اللغوي بوصفه دالاً ستصبح علاقة إشارية حسب من غير أن يستوعب الاحتمالات الدلالية التي يفترض أن تكون في النصوص اللغوية، من هنا يتساوى النص اللغوي ((المركب)) والألفاظ ((المفردة)) في كونهما دالين إشاريين حسب. هذا الإستنتاج ينبني على علاقة النص اللغوي بالمتكلم، إذ إن المتكلم احتل

موقع ((النص)) إن لم نقل زاد عليه وذلك على وفق ما يقتضيه مصطلح ((القصد)) عند القاضي، بمعنى أن التفكير العقيدي المرتبط بالنص القرآني يقتضي أن يحتل المتكلم موقع النص نفسه ليكون بديلاً عنه، إذ إن المتكلم في ((النص القرآني)) هو ((الله عزت قدرته))، لذلك يجب أن لا تعتمد معرفة قصد الله على النص القرآني نفسه وإنما يستدل عليه خلال المعرفة العقلية التي تؤكد أن الله حكيم لا يصدر عنه إلا ما هو في موقع الحكمة والإحسان والمعروف. هذا الإهتمام في أسبقية العقل في الإستدلال على الله - جلّت قدرته - أمر كان قد أكدّه الجعفران على وفق ما نقله عنهما الشهرستاني: ((إن العقل يوجب معرفة الله تعالى بجميع أحكامه وصفاته قبل ورود الشرع، وعليه يعلم أنه إن قصر ولم يعرفه ولم يشكره عاقبة عقوبة دائمة. فاثبتنا التخليد واجباً بالعقل))^(١٤). ومن أجل ذلك يرتبط الكلام بحال المتكلم ((وإذا علم من حاله أنه يبين مقاصده ولا يريد القبح ولا يفعله.. فلا بد من كونه دالاً))^(١٥). ويؤكد الدكتور نصر حامد أبو زيد أن ((دلالة الكلام لا يمكن أن تستبين إلا بمعرفة قصد المتكلم، أو لنقل بمعرفة المتكلم وصفاته الذاتية وصفات أفعاله (المعرفة العقلية)، إما أن يقع كلام الله دلالة قبل تلك المعرفة العقلية فذلك من الذي لا يتصوره المعتزلة))^(١٦) ويستند أبو زيد في هذا التحليل إلى النص الآتي: ((إن المتعلق بمثل ذلك لا يخلو أن يزعم أن القرآن دلالة على التوحيد والعدل، أو يقول: لا تعلم صحة دلالة العلم بالتوحيد والعدل، وبيننا فساد القول بالأول، بأن قلنا: إن من لا يعرف المتكلم ولا يعلم أنه ممن لا يتكلم إلا بحق لا يصح أن يستدل بكلامه، لأنه لا يمكن أن يعلم صحة كلامه إلا بما قدمناه، لأنه لا يصح أن يعلمه بقوله: إن كلامه حق، لأنه إذا جوز في كلامه أن يكون باطلاً ويجوز في هذا القول أيضاً أن يكون باطلاً، وإذا وجب تقدم ما ذكرناه (العلم بالتوحيد والعدل) من المعرفة ليصح أن يعرف أن كلامه تعالى حق ودلالة))^(١٧). هذا التحليل يقودنا إلى القول بأن المعتزلة ممثلين بالقاضي - لم يجعلوا للنص القرآني الكريم أثراً في المعرفة والدلالة لأن اهتمامهم كان موجهاً لقصد المتكلم

الذي أنشأ هذا النص، فمعرفة الله سبحانه - تغني عن الرجوع إلى النص القرآني. إلا أن الأمر لم يكن بهذا الضيق من التحليل ولا سيما أن ((آيات القرآن المحكمات التي استشهد بها المعتزلة على صدق مقولاتهم العقلية ومبادئهم الخمسة قد تبدو في مثل هذا التصور من قبل الدلالة المكررة، لأنها لا تدل في رأيهم إلا على ما يمكن الوصول إليه بالأدلة العقلية. من هنا كان لابد المعتزلة من أن يحددوا لهذا النمط من النصوص القرآنية دوراً وأن يبحثوا لورودها في القرآن عن حكمة - وكانت الحكمة التي وصلوا إليها أن هذه النصوص تقوم بوظيفة إثارة العقل ودفعه للنظر والاستدلال - إنه عز وجل إنما خاطبنا بذلك لنبعث السائل على النظر والاستدلال بما ركب في العقول من الأدلة أو لأنه علم أن المكلف عند سماعه والفكر فيه يكون أقرب إلى الاستدلال منه لو لم يسمع بذلك، فهذه الفائدة تخرج الخطاب من حد العبث))^(١٧). بيد أنني أجد أن ما تقدم من تحليل وتفسير لقضية ((القصدي)) إذا ما تعلقت بالتركيب إنما لا يتعدى كونه التماس مخرج لما آلت إليه الأفكار العقيدية من أحكام قد تكون محفوفة بالمخاطر إذا ما تعلق الأمر بالنصوص اللغوية البشرية - لذلك نجد القاضي نفسه يتراجع في توظيف فكرة ((القصدي)) لتصبح النصوص البشرية عنده في حالة تؤثر مستمر لأنها هي التي ستكون منطلقاً للتحليل اللغوي الذي يفضي إلى معرفة قصد المتكلم. وبهذا المعنى تتغير علاقة ((النص)) بالمتكلم ليتحول النص اللغوي من دال عقلي - إذا ما تعلق بالكلام الإلهي - إلى دال لغوي عندما يتعلق الأمر بالنصوص اللغوية البشرية. وبهذا يكون النص اللغوي البشري مستوعباً لكل التحولات الدلالية، إذ يكون الكلام ((أقرب إلى أن تعرف به المقاصد من غيره من الأفعال))^(١٨). ولذلك يكون الكلام - النص اللغوي البشري - خاضعاً للتحولات الدلالية التي تتخطى في أهدافها القيمة الإشارية - السيموطيقية - ليصبح النص في حالة تؤثر دائمة ولا سيما أنه يستوعب كل الحاجات الانسانية من معارف ودلالات ((وإنما اختار أهل المواضع الكلام في ذلك دون غيره ، فيتشعب بمقدار ما يحتاج إليه من الأسماء

للمسميات، وذلك يتعذر فيما عداه من الأفعال))^(١٩). ومن هنا نستطيع أن ننتهي إلى جملة من النتائج التي تأسست على فكرة المواضعة والقصد - قد نصل بها إلى فهم طبيعة العلاقة بين الدال والمدلول - الأسماء والمسميات، في أنها لاتعدو أن تكون علاقة اعتبارية ترتبط بالمواضعة والقصد حسب، زيادة على أن هذه المواضعة قد تحققت في الأشياء المشاهدة المدركة مما يشير إلى عينية التفكير الإعتزالي فيما يتعلق بالمواضعات. وكذلك فإن العلاقة بين النص العباري والمتكلم تظل متأرجحة في تأصيل من ستؤول إليه الإنطلاقة في التحليل والتفسير، فقد يكون للمتكلم الأثر الأصيل في فهم المقاصد واستيعابها، هذا إذا ما تعلق الأمر بالكلام الإلهي، ومن ثم ينتقل هذا التأصيل إلى النص العباري الذي يصبح مصدراً للإنطلاقة في التحليل والتفسير - على أن ذلك أحترز في جانب من هذا التحليل شيئاً من الإحتراز، إذ إن مفهوم القصد حين يتعلق بالنص البشري يكون من بين دعائمه الأساسية - اعني النص - أن يصدر من عاقل يريد من كلامه أن ينتهي إلى غاية معينة بعينها ليصبح المتلقي في مأمن من اللبس في مقصوده.

البهيمة، لذلك سبق إلى الإفهام من قول القائل ((رايت الحمار)) البهيمة، دون البليد))^(٢٥).

كما أن البصري يرى أن المجاز يفارق الحقيقة بما يختص به من مبالغة وحذف وهذا ما لم يتحقق في الحقائق ((ولهذا إذا وصفنا البليد بأنه ((حمار)) كان أبلغ في الإبانة عن بلاذته من قولنا (بليد)))^(٢٦). هذا إذا ما تعلق الأمر بالمعنى، أما والخلاف يتعلق بالإسم فللبصري ردوده أيضاً. إذ إنه وجد أن الذين رفضوا وقوع المجاز يستندون كذلك إلى ((أن استعمال اسم ((الحمار)) في البليد ليس بموضوع له في الأصل وأنه بالبهيمة أخص: لكنه يقول: لا أسميه مجازاً إذا عني به البليد - لأن أهل اللغة لم يسموه بذلك - بل أسميه، مع قرينته حقيقة))^(٢٧) بيد أن أبا الحسين البصري فنّد رأي المخالف بقوله: ((إن أردت أن العرب لم تسمه بذلك، فصحيح. وإن أردت أن الناقلين عنهم لم يسموه بذلك، فباطل بتلقيبهم كتبهم بالمجاز، وبأنهم يقولون في كتبهم: ((هذا الإسم مجاز وهذا الإسم حقيقة وليس، إذا لم تسمه العرب بذلك، يمتنع أن يضع الناقلون عنهم له هذا الإسم. ليكون آلة واداة في صنائعهم. لأن أهل الصنائع يفعلون ذلك. ولهذا سمى النحاة الضمة المخصوصة ((رفعا)) والفتحة ((نصباً)). ولم يلحقهم بذلك عيب. وأما تسمية الخصم مجموع الإسم والقرينة حقيقة، فإنه لو صح ذلك لم يقدح في تسمية أهل اللغة الإسم بانفراده ((مجازاً))، على أن الوصف بالمجاز وبالحقيقة يرجع إلى الألفاظ، لأنها هي المستعملة في المعاني دون القرائن - لأن القرائن تكون شاهد حال، وغير ذلك، مما ليس من فعل المتكلم))^(٢٨).

لقد خضعت فكرة الحقيقة والمجاز عند البصري إلى عملية كشف دقيقة جعلت الحكم المترتب على عملية الكشف تلك حكماً يشوبه الغموض - لاسيما للقارئ غير المتأمل - إذ إن البصري أكد على نحو واضح وقوع الحقيقة والمجاز في اللغة لقول أهل اللغة انفسهم ((هذا الإسم حقيقة، وهذا الإسم مجاز))^(٢٩) - كما أنه بين أن ((الحقيقة ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الإصطلاح الذي وقع التخاطب به.

أن ((الحقيقة ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الإصطلاح الذي وقع التخاطب به. وقد دخل في هذا الحد الحقيقة اللغوية، والعرفية، والشرعية. والمجاز هو ما أفيد به معنى مصطلحاً عليه غير ما اصطلاح عليه في أصل نكك المواضع التي وقع التخاطب فيها))^(٣٠).

من هنا تبين أن الحقيقة عند البصري تعني ما اصطلاح عليه في أصل الوضع، أما المجاز فهو اللفظ الذي يستعمل في غير ما اصطلاح عليه في أصل الوضع هذا التفسير يتعلق بالظرف الزماني لعملية الوضع، إذ إن ما تقدم من تعريف لكلا الظاهرتين يتعلق بالمتكلم الذي فتح عينيه على اكتمال اللغة المتحدث بها. الأمر الذي يتيح فضاءً واسعاً للنظر في طبيعة اللغة ومن ثم الحكم على كل من مجازاتها وحقائقها بوصفها شيئاً كاننا امتد به الوقت إلى حيث نكون. بيد أن البصري انفرد بزاوية نظر تعلقت بـ ((آنية)) وجود الكلمات أو بتعبير أدق، فقد ربط بين الألفاظ وزمن حدوثها، إذ إن الواضع الأول عندما يضع لفظة ما لتسدل على شيء ما سوف تتجرّد هذه اللفظة عما يسمى بالحقيقة أو المجاز لأن ((كون اللفظ حقيقة ومجازاً تبعاً لكونها موضوعاً لشيء قبل استعمال المستعمل، حتى إن استعملها المستعمل فيما وضعت له، كانت حقيقة، وإن استعملها في معنى آخر كانت مجازاً))^(٣١).

إذ إن الواضع الأول لا يمكن أن يتساوى مع مستعمل اللغة نفسها لأنه لم يمتلك لغة مصطلحاً عليها وهو ما دفع البصري إلى رفض خضوع اللغة في زمن الوضع الأول إلى ما يسمى بالحقيقة أو المجاز لاسيما أن المجاز تابع إلى وجود الحقائق إذ إنه لا مجاز من دون أن توجد حقائق. بيد أن الأمر سينعكس تماماً إذا ما تعلق الحال بمستعمل اللغة الذي فتح عينيه على لغة متواضع عليها خضعت إلى قواعد المتكلمين التي ضمت بين ثناياها الحقائق والمجازات، لذلك يقول البصري: ((فإن قيل: فيجب إذا قال الواضع: سموا هذا ((حائطاً)) أو قال سميت هذا ((حائطاً)) أن لا يكون قوله ((حائطاً)) في تلك الحال حقيقة للحائط! قيل: كذلك

نقول، لأنه لم يتقدم ذلك مواضعة، /فيكون قد أفاد بقوله ((حائط)) ما اقتضته تلك المواضعة. ولا يكون أيضاً مجازاً، لأنه لم يتقدم مواضعة. بخلاف ما أفاد به الآن، فيكون مجازاً. فان قيل: فيجب، اذا أفاد المتكلم بكلامه معناه العرفي أو الشرعي، أن يكون مجازاً لأنه غير المواضعة الأصلية! قيل: هو مجاز بالاضافة إلى المواضعة الأصلية، وليس بمجاز بالاضافة إلى المواضعة العرفية، لأنه لم يقد به في الاصطلاح معنى غير ما وضع له. وكذلك القول في الاسم الشرعي)) (٣٢).

ثمة فصل- اذن- بين زمن الوضع الأول الذي أشار اليه البصري إذ قال: ((إن لا يكون قوله حائط. في تلك الحال حقيقة للحائط)) (٣٣) وبين الزمن اللاحق على عملية الوضع الأول الذي ارتبط بالمتكلمين الذين وجدوا أنهم يتكلمون لغة كاملة اصطلاح عليها من قبل المهم أننا- الآن- امام لغة متواضع عليها امتلكت من العمر الزمني ما يكفي ليسهل الأمر على البيانيين ومن هم في رتبته من أجل أن يخوضوا في عملية اجالية لظواهر اللغة نفسها كيما يققوا على دقانها الدالية، لذلك كان للحقيقة والمجاز بوصفهما ظاهرتين لغويتين أثر كبير في التحولات الدالية. من هنا نناقش فكرة الحقيقة والمجاز بوصفهما ظاهرتين ثابتتين في اللغة. وهذا ما أشار اليه أبو الحسين البصري إذ قال: ((أما اثباتهما في اللغة فظاهر في الجملة)) (٣٤) ويذكر القاضي آراء بعض المعتزلة في الحقيقة والمجاز لينصر ما يعتقد صواباً ويرفض ما يعتقد دون ذلك إذ نقل تعريفين لأبي عبد الله البصري قال في اولهما: ((وقد حدّ الشيخ أبو عبد الله أخيراً (الحقيقة) بأنها ما أفيد بها ما وضعت له. وحد (المجاز) بأنه ما أفيد به غير ما وضع له)) (٣٥). بيد أن هذا التعريف لم يرق لأبي الحسين البصري لأنه يفتقد إلى قيد الإصطلاح وهو ما يجعله سائباً للتصرف الفردي، الأمر الذي يجعل هذا التعريف مرفوضاً عنده. أما التعريف الثاني فقد قال عنه البصري: ((وقد حدّ الشيخ أبو عبد الله رحمه الله أولاً (الحقيقة) بأنه ما انتظم لفظها معناها من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل. وحدّ المجاز بأنه ما لا ينتظم لفظه معناه أما لزيادة أو لنقصان أو لنقل

عن موضعه)) (٣٦). وقد مثل للزيادة بقوله تعالى { ليس كمثله شيء } (٣٧). إذ إن الكاف زائدة على بناء الجملة التي تمثل الحقيقة قبل الزيادة لتصبح (ليس مثله شيء) لذلك نقلت زيادة الكاف الجملة من الحقيقة إلى المجاز. كما أن النقصان يجري المجرى نفسه إذ مثل له بقوله تعالى { واسئل القرية } (٣٨) ويريد به (واسئل اهل القرية). أما النقل عن الموضع فقد مثل له بجملة (رأيت الاسد) وهو يعني الشجاع (٣٩).

ولا بد من الإشارة إلى أن القاضي عبد الجبار كان رفض هذا الحد لأنه يمثل وصفاً للحقيقة والمجاز وليس بحد (٤٠)، ولأسيما أن القاضي كان قد أكد أن الحد يتناول الماهيات إذ لا علاقة له بما هو خارج على الماهية.

ويخفف أبو الحسين البصري من اعتراض القاضي على تعريف أبي عبد الله البصري للحقيقة والمجاز مستنداً في ذلك على فكرة التقابل التي تربط بين الظاهرتين إذ ((إن المجاز مقابل للحقيقة. فحدّ أحدهما يجب أن يكون مقابلاً لحد الآخر)) (٤١) ومن جهة أخرى فإن البصري يقسم الحقيقة على ثلاثة أقسام. القسم الأول يكون بحسب المواضع التي تكون حقيقة فيها، إذ إن الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية تدرج تحت هذا القسم.

أما القسم الثاني فيندرج تحته ما اسماه البصري بالفائدة المشروطة أو المطلقة، إذ إن الفائدة المشروطة تتمثل في لفظة (أبلق) التي تطلق على السواد والبياض في الخيول فقط. أما الفائدة المطلقة فمثل لها بلفظة (طويل) التي تدل على كل ما هو طويل من غير أن تختص بطول معين. أما القسمة الثالثة فتمثلت بكيفية الدلالة التي قد تكون اسماً أو فعلاً أو حرفاً، بيد أن هذه القسمة الثالثة إما أن تدل بنفسها كما هي الحال في الأسماء والأفعال وأما أن تدل على طريق التبعية كما هي حال الحروف التي تعدّ رابطاً ((لأن الحرف إنما ينبئ عن كيفية اتصال فائدة بفائدة)) (٤٢) ويفسر البصري فكرة الفائدة انطلاقاً من اللفظ المفرد ليصل إلى المنظوم من الكلام إذ إن وصف الكلام بأنه مفيد مستمد من

الفائدة المتحققة في اللفظ المفرد الذي خضع هو أيضاً إلى التواضع أو الاصطلاح، الأمر الذي يؤدي إلى اتصال المعاني بعضها ببعض من خلال الألفاظ المفردة إذ ((نصف الكلام بأنه مفيد، ونعني بأنه موضوع لفائدة، وأنه مستعمل فيها. وهذا حاصل في اللفظ المفرد، وقد نعني بذلك أنه يفيد اتصال المعاني بعضها ببعض. وهذا لا يكون في اللفظ المفرد. لأنه لا يفيد اتصال بعض المعاني ببعض، ولا يفيد تصويره معناه. لأن معناه متصور لنا قبل اللفظ. والكلام المفيد اتصال بعض المعاني ببعض، وتعلق بعضها ببعض إما أن يكون اسماً مع اسم، وإما أن يكون اسماً مع فعل))^(٤٣). وهو أمرٌ يشير إلى الأثر الهامشي للمفردة في حالة استقلالها وإلى أن هذا الأثر ينقلب إلى أثر أساسي في عملية النظم الكلامية لأنها كانت وضعت لفائدة لتكتمل بعملية التأليف المؤسسة على تعلق المعاني بعضها مع بعضها الآخر. لذلك لا تتحقق فكرة المجاز في الكلمات المفردة التي تختص بالفائدة الإشارية من غير أن تتعدى ذلك إلى الفائدة المعنوية، إذ إن المعنى يتعلق بالتأليف الكلامي ومن ثم فإن التحولات الدلالية المتعلقة بالمعنى ستكون مصدراً رئيساً للمجازات اللغوية التي ستصبح مفيدة بعملية التأليف. ثم يؤكد البصري أن دخول الحرف على الإسم لا يحقق الفائدة وكذلك دخوله على الفعل ((وليس يلتزم الفائدة بالحرف مع الفعل، ولابه وبالإسم. لأن الحرف إنما ينبئ عن كيفية اتصال فائدة بفائدة))^(٤٤). كما يبين أن أسلوب النداء لم يكن حرفاً لما قرره قبل قليل ((فأما قولنا ((يازيد)) ففيه أخبار أمره بشيء، أو نهيه عن شيء، أو إخباره عن شيء. معناه: يا زيد أقبل، أو لاتفعل، أو هل في الدار عمرو))^(٤٥). لذلك يرفض أن تكون هذه الصيغة صيغة نداء ((وقد قيل: إن قول القائل ((يازيد))، معناه: أناذي زيداً. ولو كان هذا كما قالوا، لكان قد أفاد الإسم مع الحرف هذه الفائدة وفي ذلك نقض قولهم))^(٤٦). كما أن البصري يرفض أن يسند إلى الفعل حدثاً آخر، كما يرفض أن يخضع للنعت ((ولهذا كان قولنا لزيد (انظر حسناً) معناه: انظر نظراً حسناً))^(٤٧).

وينتهي البصري إلى أن الخطاب المفيد إما أن يكون أمراً وما في معناه أو خبراً أو ما في معناه، فإما قاضي القضاة رحمه الله فإنه قسم الكلام المفيد إلى الأمر، والنهي، وما في معناه، إلى الخبر))^(٤٨) هذا الإستطراد لم يكن خروجاً على مبحث الحقيقة والمجاز لأنه يدخل ضمن تقسيمات الحقيقة التي أقامها البصري. ولابد من الإشارة إلى أن الحقيقة عند البصري إما أن تكون مفردة أو مشتركة إذ ((إن في اللغة الفاظاً مفيدة للشيء ولخلافه وضده حقيقة على طريق الاشتراك))^(٤٩) لذلك يجب معرفة الضوابط والأسس التي اعتمدها المعتزلة للفصل بين الحقيقة والمجاز من خلال ما قرره أبو الحسين البصري في عملية الفصل هذه التي تتم بطريقتين. الأولى - نصوص أهل اللغة أنفسهم التي تشير إلى أن هذا النص حقيقة وهذا النص مجاز. أما الإستدلال فهو الطريق الثاني للفصل بين الحقيقة والمجاز وتستند طريقة الإستدلال هذه إلى فكرة الموازنة التي تأسست عليها اللغة. وقد بذرت الموازنة القدرة عند متكلمي اللغة على التمييز بين الحقيقة والمجاز وذلك من خلال اختزال مقاصدهم المقررة سلفاً^(٥٠). وبعد أن قيد عملية الفصل بين الحقيقة والمجاز بطريقتين اثنتين فقط، رفض البصري أن تكون ثمة طرق أخرى يمكن أن تدخل في تحديد عملية الفصل هذه كما هو الأمر مع فكرة (الأطراد) التي تختص بالحقيقة دون المجاز. فعندما نصف الرجل الطويل بالنخلة (مجازاً) لا يطرد هذا الوصف في كل طويل، الأمر الذي دعا البصري إلى رفض هذا الإستنتاج لأمكانية وجود ألفاظ أخرى قد تخضع إلى فكرة الأطراد في المجاز مستنداً في هذا التحليل إلى استحالة الإمكانية الإحصائية لألفاظ اللغة كما يمكن تحديد الحقائق منها دون المجازات، وإذا ما تحقق ذلك - جدلاً - سنعلم الحقائق من المجازات من غير الاستناد إلى فكرة الأطراد نفسها. وبذلك تصبح فكرة الأطراد لاغية على وفق هذا التأسيس^(٥١). كما فرق بين الحقيقة والمجاز من خلال امكانية التصرف باللفظ تنبئة وجمعاً واشتقاقاً، إذ إن اللفظ الذي يخضع لهذا التصرف سوف يكون متمكناً من معناه ومن ثم فهو حقيقة من غير ما ريب

القرآني فقد تباينت من فرقة إلى أخرى، إذ إن تعامل المتكلمين - بصورة عامة - مع النص القرآني يختلف عن تعاملهم مع النصوص اللغوية الأخرى لما للقرآن الكريم من تأثير عقدي يتعلق بالتفكير الديني. لذلك سوف تكون الأحكام مؤسسة على وفق هذا التفكير وإن ابتعدت عن المسلمات اللغوية المتفق عليها، ويكون ذلك على الرغم من اقتراب المعتزلة - بوصفها إحدى الفرق الكلامية - من التفكير اللغوي المجرد في النص القرآني الكريم ولو في جانب معين منه في كونهم ذهبوا إلى أن الكلام الإلهي مشابه للكلام البشري في معظم أحكامه، ثم نزعوا بعد ذلك إلى فكرة (القصد) بمعنى التسليم بأن كل ما يصدر من الله سبحانه يجب أن يبتعد عما هو قبيح وعما هو شر ليصبح تأويل الآيات القرآنية الكريمة محصوراً - بالضرورة - ضمن هذا التفكير. المهم أن المعتزلة تعاملوا مع قضية المجاز في النص القرآني الكريم تعاملًا عقلياً مستنداً إلى تصور لغوي مقبول ولعلّه بسبب من هذا ((ذهب الجمهور إلى أن الله سبحانه قد خاطبنا في القرآن بالمجاز، ونفى بعض أهل الظاهر ذلك))^(١٠١). لذلك أيد أبو الحسين البصري وقوع المجاز في القرآن الكريم بوصفه - أي المجاز - أسلوباً لغوياً رصيناً. الأمر الذي يشير إلى حسن وقوعه في القرآن الكريم ((والدليل على حسن ذلك أن إنزال الله عز وجل القرآن بلغة العرب يقتضي حسن خطابه إياها فيه بلغتها / ما لم يكن فيه تنفير كالكلام السخيف المنسوب قائله إلى العي. وليس هذه سبيل المجاز، لأن أكثر الفصاحة إنما تظهر بالمجاز والاستعارة))^(١٠٢). وقد استدل البصري على وقوع المجاز في القرآن الكريم بقوله تعالى {جداراً يريد أن ينقض فأفاهه..}^(١٠٣) وكذلك في قوله {وجاء ربك}^(١٠٤)، وقوله {إلى ربها ناظرة}^(١٠٥) بيد أن البصري افترض جملة من الاعتراضات قد تكون تجسدت في آراء المعترضين - وقد تكون أولى هذه الاعتراضات ((أن هذه الألفاظ وضعت في الأصل للمعاني التي أرادها الله))^(١٠٦). وهذا اعتراض فاسد عند البصري^(١٠٧). أما الاعتراض الثاني فقد ذهب إلى ((أن هذا الكلام كان مجازاً في اللغة بهذه المعاني، ثم نقل إليها

بالشرع فصار من الحقائق الشرعية))^(١٠٨). بيد أن البصري لا يوافق على هذا التفسير لأن الحقائق الشرعية يجب أن تكون قد استقرت في أذهان الناس ومن ثم فإن سماعها يفضي - بالضرورة - إلى المراد منها كما هي حال (الصلاة) التي تعني الصلاة المعروفة عند المسلمين، إذ إن سلطة الشرع اختمرت في عقول الناس ليتمكنوا جميعاً من فهم دلالاتها من دون أي تردد يذكر. الأمر الذي لم يظهر في تلك الآيات القرآنية التي استعملت أسلوب المجاز، لأنه من المعلوم ((أنه لا يسبق إلى الأفهام عند سماع قول الله عز وجل : ((إلى ربها ناظرة)) إلى (ثواب ربها ناظرة))^(١٠٩). وقد احتج أولئك الذين رفضوا وقوع المجاز في القرآن الكريم بـ ((أن المجاز لا ينبئ عن معناه بنفسه. فورود القرآن به يقتضي الإلباس))^(١١٠). بيد أن البصري اتخذ من القرينة الدالة جواباً عن زعم الرافضين ((إذ لا الياس مع القرينة الدالة على المراد))^(١١١). ومن دعوى الرافضين أن وقوع المجاز في القرآن الكريم يعني العدول عن الحقيقة إلى المجاز وهذا يقتضي عجز النص القرآني الشريف عن التواصل في إطار الحقيقة فقط. الأمر الذي دعا البصري إلى رفض هذا التفكير لأن النص القرآني عدل في كثير من آياته عن الحقيقة إلى المجاز مع تمكنه من الحقيقة. وهذا ماظهر في أغلب آياته أيضاً. بيد أن ((العدول إلى المجاز يحسن لما فيه من زيادة فصاحة، واختصار، ومبالغة في التشبيه. ولو لم تكن في المجاز هذه الوجوه، لجاز أن يكون فيه مصلحة لا نعلمها، ولجاز أن يكون المجاز مع قرينة يساوي في الطول كثرة ألفاظ الحقيقة، فيجري العدول إليه مجرى العدول من حقيقة إلى حقيقة))^(١١٢) وقد رفض البصري دعوى الرافضين بأن وقوع المجاز والاستعارة في النص القرآني يلزمنا أن نصف الله سبحانه بأنه متجوز ومستعير في خطابه - تعالى الله عن مثل هذا الوصف - مستنداً في هذا الرفض إلى القرينة العقلية التي هي شأن المعتزلة جميعاً ولا سيما القاضي الذي أكدها في فكرة (القصد) التي تفضي إلى معرفة قبلية بقصد الله - هذه المعرفة لا تتحقق إلا بالنظر العقلي. من هنا فإن

وصف الله بأنه متجوز ومستعير لا يستقيم مع القرينة العقلية التي ترفض وصف الله بصفات كهذه - تعالى الله عن هذا الوصف علواً كبيراً.

ثمة - أذن - مستويان من الإستعمال المجازي يمثل النص القرآني الشريف المستوى الأول منه إذ إن الله سبحانه استعمله في النص القرآني لوجوب مصلحة قد نعي جانباً منها لمعرفة بالامتيازات الأدبية التي يحققها المجاز في الاستعمال اللغوي. وقد يخفى علينا تفسير تحقق المجاز في النص القرآني إذا ما تجاوزنا الامتياز الأدبي لنحيل الأمر إلى المعرفة القبلية بالذات الإلهية التي عبر عنها القاضي بفكرة (القصد) لذلك كان الله سبحانه - وهو مالك اللغة - يستعمل المجاز في النص القرآني الشريف بالطريقة التي يشاء، حتى وإن لم يكن له تشبيه معروف في النصوص اللغوية السابقة عليه. لذلك يجب اعتماد النص القرآني الشريف قبل أن نعتد نصوص أهل العربية إذ ((إن ما لم يثبت في خطاب الله تعالى أنه شرعي منقول من المجاز، فيجب أن نقطع على أنهم قد تكلموا بمثله، كما أن ما تضمنه الكتاب من الحقائق يجب ذلك فيه، كقوله تعالى في وصف الكتاب: {وهذا لسان عربي مبين} (٧٦)، ولا يجب فيه جميع ما تكلموا به من المجاز أن يكون منقولاً إلينا، ولا يجب إذا لم نعرفه أن لا يكون معروفاً عند بعض العرب، ولو انقطع نقله لكان الكتاب يدل عليه/ولو أن واحداً منهم حكى ضرباً من المجاز لعمل بقوله، فاذا شهد القرآن به كان بأن يقطع بذلك أولى. فلا يجب أن يوجد في صريح كلامهم نفس ما وجد في القرآن، لكنهم إذا تكلموا بمثله جاز أن يخاطب الله تعالى به. فاذا استجازوا القول بأن فلاناً جاءني وأنا مشغول؛ ويراد به رسوله بأمره، لم يمتنع أن يقول جل وعز: {وجاء ربك} (٧٧)، لأن الباب في ذلك واحد كما ذكرنا في القرية. ولذلك متى علمنا من قول رسول الله، صلى الله عليه، مثل ذلك علمنا أن العرب تكلمت به أو بمثله، فلا مطعن على ما ذكرناه بذلك)) (٧٨) تأكيد القاضي هذا نلمسه في تصور فيلولوجي عند واحد من المحدثين هو اسراييل ولغنتسون الذي خالف المستشرقين في النظر إلى النصوص التي

يجب أن يعتمد عليها بوصفها مقياساً أو مصدراً لمحاكمة اللغة التالية عليها إذ عد ((أن صحف القرآن الكريم هي أقدم صحف مدونه كاملة وصلت إلينا عن اللغة العربية قبل أن تصل إلينا قصائد مدونة من الشعر الجاهلي. فصحف القرآن هي التي يجب البدء بالبحث فيها عن نشأة اللغة العربية)) (٧٩). مستنداً في ذلك إلى أن ثمة ((فرقاً بين القديم في ذاته وأقدم مدون فقد تكون هناك آثار قديمة دونت قبل آثار أقدم منها. ومع ذلك يجب أن يتخذ في البحث اللغوي أقدم مدون مقياساً للبحث فيما دون بعده ليتمكن الباحث من أن يهتدي إلى حقيقة العلاقة التي تربط المدون حديثاً بالمدون قديماً ولكن بعد أن يتميز الأقدم من القديم يجب البدء في البحث عن منشأ اللغة بالأقدم ثم يتبع بالقديم)) (٨٠) وكان القاضي عبد الجبار قد فرق بين مستعملي المجاز، وذلك وفق المعرفة الحقيقية لكليهما - التي تفصل بينهما لتجعل في أحدهما الحرية المطلقة في استعمال المجاز ولتمنع بالمقابل تلك الحرية في الآخر. إذ إن معرفة القصد التي أوجبها القاضي في المتكلمين أوجبت عليهم أيضاً أن يحملوا كلام الله عز وجل - على أنه صادر من قدرة متفردة لا يصدر عنها إلا ما هو حسن. ومن ثم لله الحرية المطلقة في استعمال المجاز ((لأن الدلالة الدالة على حكمته وأنه لا يريد بذلك إلا الصحيح في باب إزالة الإيهام للخطأ أبلغ من تقييد متصل به، فلذلك حسن منه تعالى ومن الرسول صلى الله عليه)) (٨١)

بيد أن هذه الحرية الإلهية في استعمال المجاز قوبلت بالتضييق والتقييد في الكلام البشري إذ إن المتكلم يجب أن لا يستعمل المجاز كيفما شاء ((لأن الدلالة لم تدل على حكمته، فمتى لم يفد الكلام ويبين المراد أقام نفسه مقام التهمة، فلذلك لزمة البيان، ولم يحسن أن يستعمل - فيه - جل وعز - من المجاز ما ذكره تعالى في الكتاب)) (٨٢) من هنا منع المعتزلة القياس في المجاز. فقد رأى أبو علي الجبائي ((أن المجاز لا يقاس كالحقائق)) (٨٣).

وتبعه في هذا أبو هاشم إذ قال: ((إن معنى قولنا إن المجاز لا يقاس عليه، أن الاستعمال بين الناس إذا كان متعارفاً على حذف شيء هو المراد بكلامهم كقوله {سل القرية} يعني أهلها، فليس لأحد أن يقىس على هذا فيقول {سل الحمار} يعني صاحبه، إذا لم يكونوا تعارفوا صاحب الحمار وهم يريدونه فلو كانوا تعارفوا حذف ذكره وهم يريدونه لصح أن تستعمل هذه اللفظة كما استعملت اللفظة الأخرى وهو قولهم {سل الربع}، و{سل الديار} وإن كان المراد بذلك غير المراد بقولهم {سل القرية} لأن المراد بهذا الاستفسار والمراد بقوله {سل القرية} هو الأهل، لأن الإستجازة تقع في الفاظ قد تعارفوا حذف المقصود إليها به، فاستغنوا عن ذكرها لعلم المخاطب، وإذا لم يكونوا قد تعارفوا الحذف في بعض الألفاظ، لم يكن لأحد أن يحذف، لأن المخاطب لا يعرف مراده. فهذا هو المعنى في قول أبي علي: (إن المجاز لا يقاس عليه)^(٨٠))) لذلك أصبحت خاصية الحذف لازمة ضرورة في استعمال المجاز إذ إن التعارف الذي أوجب الحذف جعل الاستعمال المجازي مستنداً إلى صفته الاجتماعية التي لم تقتصر على خاصية الحذف وحدها، فالزيادة والنقل تدخلان تحت خيمة الصفة الاجتماعية للمجاز بوصفه ظاهرة لغوية استمدت اجتماعيتها من اجتماعية اللغة نفسها. الأمر الذي دفع القاضي عبد الجبار المعتزلي إلى أن يجعل للتعارف الدور الفاعل في تحول الفاظ المجاز إلى حقائق إذ ((إن ما حصل فيه تعارف ظاهر، وإن كان مجازاً في الأصل، وإن استعماله يحسن في القديم من غير سمح لأنه بالتعارف يصير كالحقيقة، وإنما يحتاج إلى سمح فيما لا تعارف فيه ولا حقيقة))^(٨١). لذلك تابع القاضي عبد الجبار كلاً من أبي علي الجبائي وأبي هاشم إذ قال ((وأمّا المجاز فأنما يستعمل في الشاهد، واستعمال القياس فيه لا يصح، فلذلك لم يستعمل فيه تعالى المجاز على الإطلاق إلا بورود سمح))^(٨٢). ولنا أن نشير إلى التفاتة أشار إليها القاضي وهو يتحدث عن ظاهرة المجاز التي أصبحت الفاظها أشبه بالحقائق التي استمدت استقرارها من عملية التواضع الأولى ومن ثم فإن ألفاظ المجاز أصبحت مستقرة

هي أيضاً لأنها شاركت الحقائق -عند القاضي- في الخضوع إلى عملية التواضع -لم تكن هذه المشاركة فعلية طبعاً- فجعل القاضي المجاز بمنزلة الاسم المشترك إذ ((إن المجاز قد صار موضوعاً لما استعمل فيه مجازاً، فهو في الحكم بمنزلة اسم يستعمل في أمرين على جهة الاشتراك))^(٨٣). إن عملية التضييق أو التقييد المجازية في الكلام البشري ظهرت على نحو آخر عند الجاحظ، إذ أكد أن للشعراء الجاهليين -فقط- الحق في استعمال التشبيه أو المجاز أونقل المعنى، الأمر الذي يفرض على الشعراء المحدثين متابعة أسلافهم من الشعراء الجاهليين ومن ثم فلا يحق لهم التصرف في الألفاظ في معان أو تشبيهات جديدة وكذلك لا يمكنهم القياس على تشبيهات أسلافهم الذين ((سموا الجارية غزلاً، وسموها أيضاً خشفاً، ومهرة، وفاخته وحمامة، وزهرة، وقضيباً وخيزراناً، وليس هذا مما يطرأ لنا أن نقيسه وإنما نقدم على ما أقدموا ونحجم عما أحجموا وننتهي إلى حيث انتهوا))^(٨٤). ولابد من الإشارة إلى أن فرض هذه القيود في استعمال المجاز إنما مرجعه إلى المحافظة على المهمة البيانية للغة كما فهمها الجاحظ الذي أطلق العنان لهذه الحرية عندما تعلق الأمر بالبيان الإلهي^(٨٥). لذلك ناقش الجاحظ ردود بعض المفسرين في تفسير الآية الكريمة {إنها شجرة تخرج من أصل الجحيم طلعة كأنه رؤوس الشياطين}^(٨٦). فقد أكد أن الإجماع على قبح الشيطان لهو خير دليل على صحة التشبيه القرآني راداً في ذلك الذين قالوا إن الشياطين معروفة للناس، الأمر الذي يوجب ابتعاد الآية القرآنية الشريفة عن مثل هذا التشبيه. بيد أن الجاحظ اتخذ من الإجماع وسيلة للدفاع عن صحة التشبيه القرآني إذ وجد في التطير الذي استخدمه العرب من مثل قولهم للمرأة الجميلة، قرناء، خنساء، جرباء، دليلاً على قبح الشيطان إذ قالوا للجميل شيطاناً على جهة التطير^(٨٧). ومن الجدير بالإشارة أن النظام رفض أن تكون مهمة اللغة اللبس والغموض ولا سيما في المجالات النفعيّة -المعاملات الرسمية- لهذا رفض طلاق الكناية مثل ((قول الإنسان: الخلية والبرية، والبنية، أو حبلك على

غاربك - لا يقع، وإن قارنته نية الطلاق))^(٨٨) . ويؤكد الجاحظ هذه النظرة إذ يقرر أن طلاق الكناية يجب أن لا يقع لأن المجاز يجب أن يبتعد عن الأمور النفعيَّة. أما خارج هذه الحدود فيجوز للناس ((أن يضعوا كلامهم حيث أحبوا إذا كان لهم مجازاً، إلا في المعاملات))^(٨٩) . ويجب أن لا يفهم من هذا النص أن الجاحظ أطلق الحرية في الاستعمال المجازي خارج الحدود النفعيَّة من دون أن يخضع - هذا الاستعمال - إلى قيود وضوابط. لذلك لم يترك الأمر سائماً للاستعمال الفردي على نحو عشوائي يبعد مفهوم المجاز عن حدوده الاجتماعية. ولذلك لا تتم الحرية في استعمال المجاز إلا بشرطين، الأول. أن تكون علاقة بين المعنى المنقول إليه اللفظ والمعنى المنقول عنه. أما الشرط الثاني فيتحقق في اتباع الفرد لأساليب الجماعة، إذ إن حرية النقل - المجاز - هي حق جماعي يفرض على الفرد أن يكون تابعاً للجماعة^(٩٠) .

المبحث الثالث المشترك اللفظي

تخضع فكرة الاشتراك اللفظي إلى مجموعة من التفسيرات قد يكون بعضها متقاطعا مع بعضها الآخر سواء تعلق الأمر بأسباب النشوء أو بمقتضيات اللفظ نفسه، إذ أكد أغلب الباحثين أن لاختلاف اللهجات تأثيراً في وجوده . إن من الواجب أن نستطلع آراء المعتزلة في هذه القضية مبتدئين بابي الحسين البصري إذ قال: ((اعلم أن الاسم الواحد إذا كان اسماً لأشياء فأما أن يفيد فيها فائدة واحدة، أو أكثر من فائدة واحدة. فالأول لا خلاف في جوازها كلها في حالة واحدة بالاسم. واختلف الناس في الثاني))^(٩١) . وهذا يعني أن الخلاف يدور حول الاسم المشترك، فثمة من يؤيد وقوعه في اللغة، في حين يمنع ذلك آخرون لأن الغرض بالمواضعة عندهم ((تمييز المعاني بالأسماء ليقع بها الافهام. فلو وضعوا لفظاً واحدة لشيء ولخلافه على البذل، لم يفهم بها احدهما. وفي ذلك نقض الغرض بالمواضعة))^(٩٢) فكان الاشتراك اللفظي عندهم أمر لا يستقيم مع تلك المواضعة. وقد ذهب القاضي عبد الجبار إلى أن المواضعة على الكلام إنما تعني الإبانة والكشف والتخصيص، إذ إن هدف المواضعة هو أن تكون الألفاظ دليلاً على مدلولاتها لتتحقق الفائدة الكلامية. ولذلك ينفي القاضي أن يكون أصل الوضع قد خرج عن التخصيص إلى الاشتراك لأن ((المواضعة قد خصصت الكلام، بما جعل عبارة عنه^(٩٣) ، والمتكلم للإفادة يتكلم به))^(٩٤) أما أن يكون المتكلم قد تصرف بالألفاظ فخرج بها عن أصل وضعها المتخصص إلى الاشتراك

فإن الأمر بذلك الوصف يكون مختلفاً، إذ إن الاشتراك قد حصل بعد المواضعة. وهو أمر يقودنا إلى الظن بأن القاضي يقول بوقوع الاشتراك في اللغة على أنه وقع في حقبة لاحقة على الوضع الأول لأن (موضوع الكلام هو الافادة وازالة الشركة، فكيف يقال: وضع للاشتراك، وهو إنما وضع للفرق))^(٩٥) وهو أمر ((يقضي الاختصاص))^(٩٦) على نحو ما يذهب إليه القاضي. بيد أننا نلاحظ أن معتزلياً آخر هو إبراهيم بن سيار النظام قد تخطى فكرة الشركة في الوضع الأول ليؤكد أن من شأن اللغة بصورتها العامة أن تبعد عن التورية. وهو كلام قد نزع إلى تأكيده الدكتور أحمد محمود صبحي في تعليقه على هذه المسألة عند النظام بقوله: ((كان يعيب من يستخدم التورية في الكلام لأنها تحتل معنيين وقد يكون المفهوم منها غير المقصود، وكان دقيقاً في تعبيراته وفيما يستخدمه من مصطلحات، الأمر الذي جعله في جدله وفي عرض آرائه أقرب إلى الفلاسفة منه إلى البلاغ والخطباء))^(٩٧) وفي الحق أن النظام قد أبرز هذا التفكير في كلامه على لفظ (الإرادة) التي تتردد عنده بين أن تكون لله وأن تكون للبشر^(٩٨)، إذ إن ((الإرادة لفظ مشترك بين الله والانسان ومن ثم فلنفي ادنى مشابهة بينهما ذهب النظام إلى أن الله غير موصوف بالإرادة على الحقيقة))^(٩٩)

الأمر الذي دفعه إلى أن ينسب الإرادة إلى الله من ثلاثة وجوه حسب. الأول يتعلق بالتكوين، إذ إن إرادة تكوين الأشياء هي التكوين. يتعلق الوجه الثاني بأفعال العباد، لذلك فإن الله يكون مريداً لأفعال عبادته ((وإرادة الفعل غير المراد لأن الفعل واقع من العبد لامن الله وفقاً لنظرية^(١٠٠) المعتزلة في حرية إرادة الإنسان))^(١٠١). وتمثل الوجه الثالث بالأفعال الإلهية المستقبلية عند النظام، فإذا ((وصف الله بأنه مريد أن تقوم القيامة فمعناه أنه حاكم بذلك مخبر به، وإن وصف بأنه مريد لذلك منذ الأزل فمعناه أنه عالم بذلك، فحتى لا يكون مريداً لمرادات عبادته ومن ثم يتأدى إلى القول بالجبر، حدد النظام مفهوم الإرادة بالأمر وجعل الإرادة غير المراد^(١٠٢) الأمر الذي دفع طائفة من المعتزلة إلى القول بهذه

القضية. فكان أبو هاشم وأبو الحسن وأبو عبد الله قد قالوا بالمنع سواء دل اللفظ على شينين كلاهما حقيقة أو دل على شينين أحدهما حقيقة والآخر مجاز^(١٠٣). كما أفاد النكاح الوطئ حقيقة والعقد مجازاً بيد أن الشيخ أباً عبد الله حدد هذا المنع بشروط أربعة، وأول هذه الشروط عنده أن يكون المتكلم واحداً. أما الثاني فهو أن تكون العبارة واحدة، والثالث أن يكون الوقت واحداً، وينتهي شرطه الأخير بـ ألا تنتظم المعنيين المختلفين فائدة واحدة^(١٠٤)، وإذا ما انتفى أحد هذه الشروط انتفى المنع أيضاً. بيد أن البصري يوضح هذه الشروط قائلاً: ((ولأجل اشتراط كون المتكلم واحداً نحو أن يتكلم الإنسان بالقرء ويريد به الحيض، ويتكلم به آخر ويريد به الطهر. ولأجل اشتراط الفائدتين جاز أن يريد الله - عز وجل - بقوله: {فلم تجدوا ماء فتيمموا}^(١٠٥) الماء القراح والنيبذ، لأنه يجمعهما فائدة واحدة عنده، وهي المائية، ولهذا الوجه لم يسم ماء. ولأجل اشتراط الوقت جوز أن يتكلم الله سبحانه بالقرء فيريد به الطهر: ويتكلم به في وقت آخر فيريد به الحيض - ولأجل اشتراط كون ما يريده بالمعنيين المختلفين عبارة واحدة، جوز أن يريد النبي صلى الله عليه الفخذ وبعض الركبة عند قوله: {الفخذ عوره} لأنه إنما أراد الفخذ بهذه الكلمة وأراد بعض الركبة لما تعذر عند العقل من أن ستر الفخذ لا يمكن إلا بستر بعض الركبة. إن الشيء يجب إذا لم يتم الواجب إلا به))^(١٠٦) بيد أن أباً الحسين البصري كان قد رفض وقوع الاشتراك في اللغة وأجاز وقوعه بالإمكان^(١٠٧) ((والدليل على إمكان ذلك، أنه ليس بين إرادة اعتداد المرأة بالحيض وبين إرادة اعتدادها بالطهر ما يمنع من اجتماعهما لو لم يكن المريد لذلك متكلماً باسم القرء، فيجب أن لا يكون فيهما ما يمنع من اجتماعهما إذا تكلم المتكلم بهذا الاسم. لأن الكلام لا يجعل ما ليس يمتنع ممتنعاً، إذا كان لا يكسب الارادات وغيرها تنافياً ولا ما يجري مجراه.

وكذلك القول في استعمال لفظ النكاح في الوطئ والعقد))^(١٠٨). يبدو أن أباً الحسين البصري أجاز وقوع الاشتراك ليدل على المعنيين في آن واحد متخذاً مما

اسماء بـ (الامكان) تفسيراً لهذا الوقوع، إذ وجد أن إرادة اعتداد المرأة للطهر هي ذاتها إرادة اعتدادها للحيض، الأمر الذي يحيل إلى دلالة ثنائية المعنى للقرء الذي يدل على الحيض والطهر في الوقت نفسه، بيد أن البصري لم يُجز هذا التفسير لغوياً، لأن أهل اللغة منعوا هذا الوقوع الذي يتنافى مع مهمة اللغة البيانية ولا سيما مهمتها في وضعها الأول^(١٠٩)— هذا الامكان الذي فسّر به البصري امكان الدلالة الثنائية— (اللفظة) الواحدة في وقت واحد ومن مخاطب واحد— كرس في اعتراضه على ما ذهب إليه أبو عبد الله في قوله ((بأن المتكلم لو استعمل الكلمة الواحدة في حقيقتها ومجازها لكان قد أراد استعمالها فيما وضعت له، وأراد العدول بها عما وضعت له. وذلك يتنافى))^(١١٠) هذا الرنض الذي نزع إليه أبو عبد الله كان قد رفضه البصري متلمساً تفسيراً آخر لكلام أبي عبد الله إذ قال: ((فإن عنى بقوله: أنه قد أراد المتكلم العدول بالكلمة عما وضعت له، كما أراد استعمالها فيما وضعت له فذلك صحيح، وإن أراد بذلك أنه قد أراد أن لا يستعملها فيما وضعت له، وهو المفهوم من كلامه، فذلك لا نقول به))^(١١١) وإذا كان لنا أن نتأمل هذا النص فإننا قد نجد البصري قد نزع بأية حال إلى وقوع المشترك ليدل على معنيين في آن واحد مستنداً في ذلك إلى ما اسماء بـ (الامكان) ممثلاً له— على نحو دائم— بلفظة (القرء) التي يراد بها الحيض والطهر لما لإرادة الإعتداد من مساواة سواء تعلقت بالطهر أو بالحيض. لذلك نجده لا يوافق أبا عبد الله في التفسير المتعلق بهذه القضية، بيد أن إرادة الإعتداد التي استند اليها البصري لا تتساق— في ظن الباحث— مع ما يريد اثباته لأن إرادة الإعتداد ستصبح لفظة ثالثة على كل من الطهر والحيض لأن الاستعداد للقيام بشيء ما يدخل على كل الأشياء التي يراد القيام بها، فهي بهذا الوصف تكون مفهوماً أو معنى قائماً بنفسه ومن ثم فإن تفسير اشتراك لفظة (قرء) بهذا المعنى يصبح قاصراً، إذ إن الطهر لا يجتمع مع الحيض، كما أن إرادة الإعتداد لكليهما لا يغني عنهما الاثنين. ومن أجل ذلك تبقى لفظة (القرء) مبهمة غير دالة إلا بعد أن

تخصص لتدل على احد المعنيين. أما إرادة الإعتداد فليس سوى مخرج أراد به البصري أن يثبت قوله في (الامكان). هذا الميل عند البصري— الذي أجد أنه على نحو ما غير مسوغ— يظهره مرة أخرى حين يناقش فكرة (كاف التشبيه) إذ يقول مورداً رأي المحتجين: ((واحتجوا بأن المستعمل للكلمة فيما هي مجاز فيه لا بد أن يضمّر فيها (كاف التشبيه)، والمستعمل لها فيما هي حقيقة فيه، فلا يضمّر كاف التشبيه فيها— ومحال أن يضمّر الشيء ولا يضمّره))^(١١٢). بيد أن البصري رفض أن يكون اضممار كاف التشبيه في المجاز حسب ((لأن الأسان إذا قال: (رأيت السباع) وأراد به أنه رأى أسداً ورجالاً شجعاناً، فإنه لا يمتنع أن يضمّر كاف التشبيه في بعضهم دون بعض. لأن معنى اضممار كاف التشبيه هو أن يقصد باسم الأسد إلى ما هو كالأسد))^(١١٣). لكن الجملة التي استشهد بها البصري (رأيت السباع) ستكون مثقلة بدلالة عامة إذا كان القصد جواز أن يكون المتكلم إذ انشأ هذه الجملة أنه يريد بها السباع بمعنى، الحيوانات والرجال الشجعان في آن واحد. وهو أمر يذهب فيه الظن إلى الإحتراز، إذ يجب أن يستند المتكلم إلى قرينة بعينها ليدل على ما اراده بهذه الجملة. فاماً أن تدل على الحيوان وحده أو تدل على الانسان وحده بعد أن استعار صفة الشجاعة من الأسد. واكبر الظن أن البصري خلط الظروف المحيطة باتشاء هذه الجملة ليخلص إلى دلالة واحدة— أزعم أنها لم تكن سديدة— لذلك كان ما قاله أبو عبد الله في هذه القضية أقرب إلى الصواب ولا سيما أن جلّ التفسيرات^(١١٤) تؤيد قوله. بيد أن البصري يرجع ليؤكد عدم وقوع الاشتراك في اللغة، بمفهوم إرادة المعنيين في وقت واحد إذ ((إن أهل اللغة وضعوا قولهم (حمار) للبهيمة المخصوصة وحدها، ويجوزونه في البليد وحده، ولم يستعملوه فيهما معاً. الا ترى أن الانسان إذا قال: (رأيت حمراً) لم يفهم منه أنه رأى البهيمة والبليد معاً؟ ولو قال: رأيت حمارين: لم يعقل منه أنه رأى اربعة أشخاص بهيمتين وبليدين. وكذلك قولنا (قرء)، وضعوه للحيض وحده، وللطهر وحده، ولم يضعوه لهما. لأنهم لو

وضعه لهما معاً، لكان المستعمل لهما في أحدهما متجوزاً، لأنه لم يستعمله على ما وضع له على التحقيق. وكان يجب أن نفهم من قول القائل (قرءان) أربعة: طهرين وحيزين. ومن ثلاثة اقراء، ستة. والأمر بخلاف ذلك. فصح أن المتكلم إذا قال للمرأة: (اعتدي بقراء) لا يكون مريداً منها أن تعتد بالطهر والحيز معاً، وأنه إنما أراد أحدهما...)) (١١٥). وهذا النص يدعونا إلى القول بأن فكرة الإمكان عند البصري لم تكن مسوغة لاسيما أن الاشتراك لا يجوز أن يقع ليدل على معنيين في وقت واحد. وهو تفسير نزع إليه اللغويون، إذ إنهم منعوا وقوع الاشتراك في وقت واحد لأنه يتقاطع مع الصفة البيانية للغة. من جهة أخرى أشار البصري إلى ما أسماه الاسم (المشترك المجموع) الذي وجد أنه إما أن يكون مثبتاً أو منفياً كقولنا (اقراء) إذ قد يراد ثلاثة اطهار أو ثلاث حيض أو من هنا ومن هناك، وكذلك في النفي (١١٦) فكان أبا الحسين البصري يرغب في القول بأن اللفظ المشترك - بمفهوم الدلالة على شيئين مختلفين - قد يكون وقع في الوضع الأول، إذ حصر أسباب وقوعه بنقطتين إثنين حسب، الأولى تتمثل في أن تضع قبيلة إسماً ليدل على شيء معين، ويصادف أن تكون ثمة قبيلة أخرى وضعت الاسم نفسه للدلالة على أمر آخر مما يؤدي - بعد مرور الزمان واختلاط القبيلتين - إلى اشتراك المعنيين في لفظ واحد ليدل على كليهما (١١٧). أما السبب الثاني فقد تمثل بتبعية المواضع إلى الأغراض، الأمر الذي يشير بطريقة ما إلى نزوع البصري إلى القول بوقوع المشترك اللفظي بهذا المفهوم في أصل الوضع، إذ إن غرض الواضع قد يكون لأجل التفصيل أو لأجل الأجمال، كأن يشاهد زيد لونا ولا يريد تفصيله مما يدفع إلى أن يوضع اسم يراد به طرف الأجمال (١١٨). وقد يقترب هذا التفكير مما أشار إليه القاضي عبد الجبار بقوله: ((دائماً وضعوا اللفظ المشترك لأبهام، لأنهم قد يحتاجون إلى ذلك كما يحتاجون إلى التخصيص)) (١١٩) ولا بد من الإشارة هنا إلى أن رغبة البصري في إثبات وقوع الاشتراك خارج ما يملئ منه منطق اللغة تظهر في قوله: ((وليس لأحد أن يتصف التاويل، فيجعل قولنا (قرء)

مفيداً للطهر والحيز فائدة واحدة، لأن ذلك إنما يسوغ لو امتنع كون ذلك في اللغة)) (١٢٠). قد يكون هذا النص دالاً على أن البصري يرفض وقوع الاشتراك في الوضع الأول، بيد أن السبب الثاني الذي وضعه لوقوع الاشتراك يشير إلى رغبته في أن يكون الاشتراك في الوضع الأول. وهذا ما أشار إليه بالأجمال مرة وبالأمكان مرة أخرى ليلقي باللائمة على منطق اللغة نفسه الذي يمنع وقوع الاشتراك في أصل الوضع. ومن أجل ذلك يذهب الظن إلى أن إشارة البصري نفسه في ألا يتصف أحد في التأويل لجعل (قرء) دالاً على الطهر والحيز دفعة واحدة، إنما تأتي نتيجة أنه قد نزع غير مرة إلى القول بوقوع الاشتراك بمعنى إرادة المعنيين في وقت واحد، لذلك رجع محترزاً لينبه مما أسماه (تعسف التأويل) وقد أشار إلى هذه المسألة الدكتور عبد الرسول الزبيدي من دون أن تكون تلك الإشارة مستندة إلى إنعام نظر في ما ذهب إليه البصري، يقول: ((وخلص أخيراً إلى أن الأسماء المشتركة ثابتة في اللغة، وليس لأحد أن يتصف التأويل بشأنها)) (١٢١). بيد أن البصري لم يرد بتصف التأويل وجود أو عدم وجود الأسماء المشتركة في اللغة - إنما أراد أن لا يفسر قوله في الاشتراك أن يراد (بالقرء) مثلاً الطهر والحيز دفعة واحدة ((وليس لأحد أن يتصف التأويل فيجعل قولنا (قرء) مفيداً للطهر والحيز فائدة واحدة، لأن ذلك إنما يسوغ لو امتنع كون ذلك في اللغة)) (١٢٢). وما ينبغي ألا يفوتنا هاهنا أن نذكر أن أبا الحسين البصري قد عد الأضداد من الأسماء المشتركة، إذ إن الأضداد واقعة في اللغة - على وفق رأي اللغويين أنفسهم - الأمر الذي يؤكد وقوع الأسماء المشتركة في اللغة كذلك (١٢٣). وهذا يعني أن ((ما أوردناه بخصوص المشترك، يصدق في معظمه على الأضداد، إذ هي نوع منه يتميز بدلالته على معنيين لا أكثر ويكونان متضادين لامتختلفين)) (١٢٤) الأمر الذي يفسر خضوع الأضداد إلى علل المشترك نفسها، لذلك فإن أكثرهم ((امسك عن الإعتلال لها)) (١٢٥).

المبحث الرابع الأسماء الشرعية

تخضع قضية الأسماء الشرعية إلى العلاقة بين اللغة - في كونها معبراً لسانياً لكل الاختلاجات الفكرية - والإنسان في كونه متكلماً حياً يتطلع إلى أفضل السبل قدرة على التعبير عن اختلاجاته تلك. لذلك يحتم التطور الذي يمر به الإنسان - بالضرورة - أن تنشأ طائفة من المعاني تحتاج إلى علامات لسانية معبرة عنها. ومن أجل ذلك كان من الطبيعي أن تظهر مع ظهور الشريعة الإسلامية معان جديدة بها حاجة إلى علاقات لسانية معبرة عنها فكانت الأسماء الشرعية. بيد أن الأمر يقتضي التمييز بين طريقين، ولا سيما أن الأسماء الشرعية أسماء دالة على معان مستحدثة قد تخضع إلى ابتكار أسماء جديدة في ضوء ما يملئها العرف اللغوي - كما يحدث في الابتكارات العلمية والصناعية - وهذا ما لم يكن في الأسماء الشرعية التي خضعت إلى الطريق الآخر المتمثل بعملية نقل الأسماء اللغوية من دلالتها الأصلية إلى دلالات شرعية جديدة، ولا سيما أن هيمنة الشرع في ترويض هذه الأسماء - كما تصبح أسماء شرعية - أقوى من هيمنة اللغة نفسها، إذ إن أسماء الشرع أقوى من أسماء اللغة في حالة التنازع ((لأن الشرع إذا أوجب ذلك كان في بابه أقوى مما تقتضيه اللغة))^(١٢٦). وبذلك يكون الحديث عن الأسماء الشرعية عند المعتزلة حديثاً يعني بالأسباب والشروط الموجبة لهذه الأسماء، وهو أمرٌ يبعد البحث من أن يكون عرضاً مجرداً، أو عملاً إحصائياً، وينقلب به إلى البحث عن العلل وراء قيام أو وجود هذه الأسماء.

وقد ذهب أبو الحسين البصري إلى أن شيوخ المعتزلة قد أقرروا وقوع الأسماء الشرعية بعد نقلها من اللغة. يقول في هذا الصدد: ((ذهب شيوختنا والفقهاء إلى أن الاسم اللغوي يجوز أن ينقله الشرع إلى معنى آخر. ونفي قوم من المرجنة ذلك))^(١٢٧) وفي الحق أن المعتزلة لم يتوقفوا عند حدود الإقرار إنما حاولوا متابعة العلل التي تجوز نقل الأسماء اللغوية إلى الشرع وكان دليلهم في هذا ((هو ما قد ثبت أن أهل الشرع عقلوا معان لم يعقلها أهل اللغة ولا وضعوا لها أسماء، فلا يمتنع أن ينتزع أهل الشرع من اللغة أسامي لما قد عرفوه بالشرع، بل الحكمة تقتضي ذلك وصار الحال فيه كالحال فيمن أستحدث صناعة من الصناعات ولها آلات مختلفة ليس لها في اللغة أسماء تعرف بها ويقع التمييز بينها وبين غيرها، فكما أن له أن يضع لكل واحد منها اسماً، بل الحكمة تقتضي ذلك، كذلك ههنا))^(١٢٨) ومن بين أهم شروط الأسماء الشرعية ما نقله لنا أبو الحسين البصري بقوله: ((أما الاسم الشرعي فذكر قاضي القضاة أنه ينبغي أن يجمع شرطين: أحدهما أن يكون معناه ثابتاً بالشرع، والآخر أن يكون الاسم موضوعاً له بالشرع))^(١٢٩) ثم يبين البصري أنه قد يكون اللفظ والمعنى غير معرفين لدى اللغويين، أو يعرفونهما كليهما غير أنهم لم يضعوا الاسم لذلك المعنى وأما أن يكون المعنى معروفاً لديهم والاسم مبهم^(١٣٠). بيد أن المعتزلة قد اعتادوا أن يسندوا أفكارهم بأدلة عقلية تفضي إلى الاقتناع على وفق تقديرهم. فكانت ((الدلالة على إمكان نقل الأسماء هي أن كون الاسم اسماً للمعنى غير واجب له. وإنما هو تابع للاختيار بدلالة إنتفاء الاسم عن المعنى قبل المواضعة، وأنه كان يجوز أن يسمى البياض سواداً، إلى غير ذلك. فإذا كان كذلك، جاز أن يختار مختار سلب الاسم عن معناه ونقله إلى غيره إذا كان ذلك تابعاً للاختيار. فإن قالوا: لو سلب الاسم عن المعنى وعوض غيره، انقلبت الحقائق: قيل: إنما يلزم ذلك لو استحال انفكاك الاسم عن المعنى. وقد بينا أن الأمر بخلاف ذلك))^(١٣١) وإذا كان لنا أن نتأمل نص أبي الحسين البصري فاتنا سنجد موقفنا

على أمرين، أما الموافقة على كل حال، وأما أن نخضعه إلى تحليل وموازنة، ولا سيما أن نصوصاً أخرى لأبي الحسين نفسه -تتعلق بهذا الموضوع- تجعل من هذه الموازنة ضرورة. إذ أكد أن الذي يبيح انتقال الأسماء اللغوية إلى الشرعية هو أصل الموازنة ومن ثم علاقة الأسماء بمسمياتها، مشيراً إلى أن هذه العلاقة تجيز لنا التغيير والانتقال بالأسماء إزاء مسمياتها، بمعنى أن العلاقة الاعتبارية بين الأسماء ومسمياتها في أصل الوضع تتيح الفرصة بنقل طائفة من الأسماء اللغوية إلى أسماء شرعية. بيد أن الأمر ليس بهذه السهولة إذ إن الحقائق اللغوية ليست حقائق بطبيعة حالها بسبب ما ذكرنا من وجود العلاقة الاعتبارية، إلا أننا تواضعنا على أنها حقائق بالاستناد إلى عملية الوضع اللغوية الأولى. لذلك فصل بين ما يسمى حقائق و ما يسمى مجازات.

ونتيجة لهذه الأحكام الموضوعية أصبح من العسير أن نغير الحقائق اللغوية منتقلين باسمائها إلى معان جديدة. وهو أمر أكد أبو الحسين البصري نفسه - وهو يتحدث عن حقيقة الكلام إذ قال: ((ويجوز أن تتغير الألقاب على هذا الشخص، مع أن اللغة باقية، وأما جاز ذلك لأن تسمية هذا الشخص (زيداً) لم تكن موضع من واضعي اللغة، حتى إذا سلبناه عنه كنا قد خالفنا لغتهم. وليس كذلك إذا سلبنا اسم الطويل عن الطويل. وعوضناه منه اسم القصير لأن ذلك تغيير لوضعهم، فلم يجر ذلك، مع أننا متكلمون بلغتهم))^(١٢١) لم يجر أبو الحسين البصري -إذن- أن نغير بأنفسنا الحقائق اللغوية التي أجز انتقالها عندما تحدث عن الأسماء الشرعية مما يدفع المتأمل إلى القول إن أمراً ما قد يكون غير متوازن في هذه القضية، بيد أن عدم التوازن هذا يصبح أمراً متوازناً عند القاضي عبد الجبار لأن أسماء الشرع عند أقوى من أسماء اللغة في حالة النزاع، إذ إن ((الشرع إذا أوجب ذلك كان في بابهِ أقوى مما تقتضيه اللغة))^(١٢٢) بل يسوغ انتقال الألفاظ اللغوية إلى الألفاظ الشرعية لأن المعاني ثابتة والألفاظ متغيرة ((ولذلك جوزنا نقل الألفاظ اللغوية إلى الأحكام الشرعية))^(١٢٣) ومن جهة

أخرى فإن أبا الحسين البصري يرفض أن يكون الاسم الشرعي قد وضع على جهة الاتباع كما هي الحال في (الصلاة) فإنها تعني الاتباع لأن هذا ((يقتضي أن لا تسمى صلاة الإمام والمنفرد (صلاة) وأن يكون من أطلق اسم الصلاة في الشريعة قائماً نعني به ونفهم منه الاتباع. ومعلوم أنه لا يخطر ببال السامع والمتكلم إلا جملة هذه الأفعال، دون الاتباع))^(١٢٤) يزداد على ذلك أن أبا الحسين البصري يدافع عن وقوع (الصلاة) -يوصفه لفظاً منقولاً من اللغة إلى الشرع- من خلال إخضاعه إلى أنه اسم مشترك ((والصحيح أن يقال: إن قولنا (صلاة) نقل إلى معان مختلفة. وليس يمتنع ذلك، كما لا يمتنع كون الاسم اللغوي مشتركاً بين أشياء مختلفة، وإنما يتخصص ما وضع له قولنا (صلاة) بالإضافة، إما إلى الوقت وإما إلى أحوال المصلي وأحواله إما أغراضه، وإما غير ذلك. أما أوقت فنحو قولنا صلاة عيد، وصلاة جمعة، وصلاة كسوف، وصلاة ظهر وعصر، وغير ذلك -فإن كل واحد من ذلك يفيد غير ما يفيد الآخر، إما بزيادة وإما بنقصان وإما أغراض المصلي فنحو صلاة الجنائز. فإن غرض المصلي أن يفعلها لأجل الميت وأما أحواله التي هي الأغراض فضربان: أحدهما حال عذر، والآخر حال سلامة. أما حال السلامة فصلاة الصحيح المقيم الآمن.

وأما حال العذر فضربان: أحدهما حال تعذر صلاة الأخرس والمريض والمومئ. الآخر حال مشقة، كصلاة المسافر والخائف. والله أعلم))^(١٢٥) أما القاضي عبد الجبار فقد فرق بين أسماء الشرع -يوصفها أسماء منقولة عن اللغة- والأسماء المشتقة بوصفها محدثات ضرورة لمعان جديدة اعتمدت طريق الاشتقاق. لذلك كان ثمة فرق بين النقل والاشتقاق ((لأن الأسماء المشتقة هذه سبيلها، لا ترى أن الضارب لما كان اسماً مشتقاً من الضرب، ووقع من أحدنا الضرب لم يزل عنه هذا الاسم بالندم وغيره؟ وكذلك الشاتم والكاتب))^(١٢٦) ويأتي هذا التحليل ضمن تقدير معين للأسماء المشتقة ومن ثم يكون التعامل معها في ضوء هذا التقدير إذ إن الاسم المشتق يدل على معناه حال تنفيذ ذلك المعنى.

وهذا يتقاطع مع الإسم الشرعي كما في لفظ المؤمن ((فكان يجب الا يسمى الموء مؤمنا إلا حال اشتغاله بالإيمان فأن هذا هو الواجب في الأسماء المشتقة من الأفعال، الا ترى أنه لا يسمى الضارب ضاربا الا وهو مشتغل بالضرب، والمصلي مصليا الا وهو في الصلاة، فأما الضرب المتقدم والصلاة التي قد اتى الفراغ عليها، فإنه لا يشتق له منها اسم، فكان يجب فيمن آمن بالامس الا يسمى اليوم مؤمنا بل يقال كان مؤمنا، وقريب من هذا الكلام ما يحكى أن بعض مشايخنا ألزم ابن فورك في كلام جرى بينهما أن يؤذن المؤذن ويقول: أشهد أن محمدا كان رسول الله، فارتكب المدبر ذلك وافتضح فأمر به محمود^(١٣٨) حتى نكل وجر برجله^(١٣٩))).

وقد علق الدكتور عبد الرحمن بدوي في ذلك بأن الجبائي ((كان يفرق في الحكم بين اسماء اللغة، واسماء الدين. فأسماء اللغة مشتقة من الافعال وتنقضي بانقضاء الافعال، اما اسماء الدين فيسمى بها الانسان في حالة فعله وفي حالة انقضاء فعله. ومعنى هذا أن اسماء اللغة تطلق على الافعال حين وقوعها، اما اسماء الدين فتطلق على الأحوال الراسخة التي أصبحت بمثابة عادات habits واهمية هذه التفرقة تظهر في مسألة التسمية بالإيمان^(١٤٠))) كما أن الأسماء الشرعية هي اسماء لغوية في الأصل جاز عليها النقل وهذا الجواز يؤكد ثبوتها وظهورها ومن ثم فهي اسماء نقلت إلى معان شرعية أصبحت دالة عليها فقط. الأمر الذي يؤكد موت المعنى الأصلي لها، وتتوضح هذه الحقيقة في لفظ (مسلم) ((الذي يدل على أنه غير مبقي على الأصل، هو أنه لو كان مبقي على الأصل لكان يجوز اجراؤه على الكافر إذا انقاد للغير، ومعلوم خلافا، ولكان يجب أن لا جرى على النائم والساهي لأن الاتقياد غير مقصود منهما، ولكان يجب أن لا يسمى الآن بهذا الإسم الا المشتغل به من دون من سبق منه الاسلام^(١٤١))). كما أن وجود الأسماء الشرعية تأكد من خلال نقلها، إذ إن هذا الجواز يؤكد ثبوتها وظهورها ((لأن الصلاة كان في الأصل عبارة عن الدعاء، والآن صارت بالشرع

إسما لهذه العبادة مشتملا على هذه الأركان المخصوصة، وكذلك الصوم فقد كان في الأصل عبارة عن الامساك والآن صار بالشرع اسما لامساك مخصوص في وقت مخصوص، وكذلك الزكاة كان في الأصل عبارة عن الزيادة والنماء والآن صار بالشرع اسما لاجراج قطعة من المال مخصوص^(١٤٢))) أي أن ثمة موازنة يجريها القاضي بين لفظتي مؤمن ومسلم تجعل من كلا اللفظتين توديان معنى واحدا إذ ((إن قولنا مؤمن، جعل بالشرع إسم لمن يستحق التعظيم والإجلال، فكذلك قولنا مسلم، جعل بالشرع اسما لمن يستحق المدح والتعظيم حتى لا فرق بينهما الا من جهة اللفظ^(١٤٣))) مما يشير إلى أن القاضي يؤكد وقوع الترادف في اللغة من غير أي تحرز مما يتقاطع مع آراء كثيرة - لاسيما آراء في علم اللغة الحديث وجدت أن الترادف لم يكن قائما أو حاصلا في اللغة بمعنى المطابقة الكاملة في المعنى. بيد أن الشروح التي قدمها القاضي لتحليل الأسماء الشرعية ومن ثم التأكيد أن جملة من هذه الأسماء تدل على معنى واحد وليس ثمة فرق الا في اللفظ - تدفع القاضي إلى الرد على الذين يرون أن في هذه الأسماء فروقا، مستنديين في ذلك إلى نصوص قرآنية كقوله تعالى: ((قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا^(١٤٤))) فالله تعالى فصل بين الإيمان والإسلام، فلو كانتا جميعا بمعنى واحد لم يكن للفصل بينهما وجه^(١٤٥))) - هذه المحاجة التي افترضها القاضي نفسه يفندها بالرجوع إلى الدليل اللغوي نفسه ((وجوابنا عن ذلك، أكثر ما فيه أنه تعالى استعمل الاسلام في هذا الموضع على الحد الذي يستعمله اهل اللغة مجازا، ونحن لا نمنع من وجود المجاز في كتاب الله تعالى، فصار الحال فيه كالحال في المؤمن فقد استعمله الله كثيرا في كتابه و اراد به ما وضع له في الأصل، نحو قوله: { يا ايها الذين آمنوا بالله ورسوله^(١٤٦)}} إلى غير ذلك من الآيات^(١٤٧))).

ولا يفوتنا أن نذكر أن المعتزلة انفسهم اختلفوا فيما تدل عليه جملة من الأسماء الشرعية من مثل دلالة ((الإيمان)) فهي تتضمن أداء الطاعات والفرائض

دون النوافل عند أبي علي وأبي هاشم في حين تنضم إليها النوافل على رأي أبي الهذيل العلاف والقاضي عبد الجبار^(١٢٨) - و((ذهب الأشعرية إلى أن الإيمان هو التصديق بالقلب، وهذا كما أنه فاسد من حيث الاعتقاد فهو خطأ من طريق العربية لأن التصديق هو قول القائل لغيره صدقت، وهذا إنما يتصور باللسان دون القلب. وبعد، فلو كان كذلك لوجب فيمن لا يقر بالله تعالى وبرسوله ولا عمل بالجوارح أن يكون مؤمناً بأن يكون قد صدق بقلبه، وذلك خلف من القول. وإنما بنى القوم كلامهم هذا على مذهبهم في الكلام أنه معنى قائم بذات المتكلم، وأنه ليس يرجع به إلى ما نعقله من الحروف المنظومة والأصوات المقطعة، وقد افسدنا مقالاتهم هذه وصححنا ما اخترناه في ذلك عند الكلام في الكلام فلا نعيده ههنا))^(١٢٩) وهذا يؤكد أن تحليل المفهومات أياً كانت تخضع - في حقيقتها - إلى التفكير العقدي الذي يفرض هيمنته التحليلية على مختلف المسائل، لذلك وجدنا القاضي نفسه يؤكد انقياد التحليل الأشعري في الأسماء الشرعية إلى تفكيرهم العقدي الذي أدى بهم إلى القول بالكلام النفسي، كما أن القاضي نفسه يخضع للمنطق نفسه. إذ جعل التصديق في اللسان، لأن اللغة عنده مسموعة ومن ثم فهي مخلوقة - أعني الكلام - ليحقق بذلك أن النص القرآني الكريم مخلوق وليس قديماً. كما أن القاضي قسم الأسماء على ثلاثة أقسام، شرعي، وعرفي، ولغوي^(١٣٠).

وما يهمنا من هذه القسمة الإسم الشرعي الذي ((ينقسم إلى ما يكون من الأسماء الدينية، وذلك نحو الأسماء التي تجرى على الفاعلين، نحو قولنا مؤمن وقاسق وكافر، وإلى ما لا يكون كذلك نحو الصلاة، وقد كانت في الأصل عبارة عن الدعاء ثم صارت في الشرع اسماً لهذه العبادة المخصوصة، والزكاة فقد كانت في الأصل عبارة عن النماء والطهارة، ثم صارت بالشرع اسماً لإخراج طائفة من المال، إلى غيرهما من الأسماء نحو الصوم والحج وما شاكلهما))^(١٣١).

هوامش الفصل الثالث

- ١- المغني: ١٦٠/٥.
- ٢- المصدر نفسه: ١٦٢/٥.
- ٣- المصدر نفسه: ١٨٦/٥. ومن الغريب أن يستهجن د. علي عبد الواحد وافي القول بنظرية المواضعة التي تتعارض مع التواميس العامة التي تسير عليها النظم الاجتماعية. كما أن القائلين بها لم يبينوا لنا بوضوح كيف أمكن التواضع على الكلمات الدالة على الحروف والدالة على لمعاني الكلية مع أن هذه الأمور ليس لها في الخارج منلول حسي يشير إليه المتواضعون بشأ اللغة عند الإنسان والطفل: ٣٤/هـ).
- ٤- ينظر: الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية: ١٢٧-١٢٩.
- ٥- المغني: ١٦٢/٥-١٦٣.
- ٦- المصدر نفسه: ٣٤٧/١٦.
- ٧- المصدر نفسه: ١٩٧/٥.
- ٨- المصدر نفسه: ١٦٠/٥.
- ٩- المصدر نفسه: ١٦٤/٥.
- ١٠- مدخل إلى السيميوطيقا: ١٠٤.
- ١١- المغني: ١٦٢/١٥. وينظر: مدخل إلى السيميوطيقا: ١٠٤.
- ١٢- المغني: ١٦٠/٥.
- ١٣- الملل والنحل: ٧٠.
- ١٤- المغني: ٣٤٧/١٦. وينظر: مدخل إلى السيميوطيقا: ١٠٤.
- ١٥- مدخل إلى السيميوطيقا: ٨٤-٨٥.
- ١٦- المغني: ٣٩٤/١٦-٣٩٥. وينظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل: ٦٥.
- ١٧- إشكاليات القراءة وآليات التأويل. وينظر: متشابه القرآن: ٢٤/٤.
- ١٨- المغني: ١٦٢/٥.
- ١٩- المصدر نفسه: ١٦٣/٥.

٢٠ - ثمة خطبة للإمام علي(ع) يستهلها بقوله: ((أيها الناس إنما الدنيا دار مجاز) (شرح نهج البلاغة: ٤/١١). يقول ابن أبي الحديد شارحا هذا القول: قوله عليه السلام (دار مجاز)، أي يجاز فيها إلى الآخرة، ومنه سمي المجاز في الكلام مجازا، لأن المتكلم قد عبر الحقيقة إلى غيرها، كما يعبر الإنسان من موضع إلى موضع (المصدر نفسه: ٤/١١).

٢١ - مدخل إلى السيميوطيقا: ١٠٢.

٢٢ - بنية اللغة الشعرية: ١٤٥.

٢٣ - المعتمد في أصول الفقه: ٢٩.

٢٤ - ينظر: الاتجاه العقلي في التفسير: ١٠١.

٢٥ - المعتمد في أصول الفقه: ٢٩.

٢٦ - المصدر نفسه: ٢٩.

٢٧ - المصدر نفسه: ٢٩.

٢٨ - المصدر نفسه: ٢٩-٣٠.

٢٩ - المصدر نفسه: ١٦.

٣٠ - المصدر نفسه: ١٦.

٣١ - المصدر نفسه: ٣٤. وقد اشار إلى هذا المفهوم الشوكاني بقوله: "إن اللفظ قبل الاستعمال لا يتصف بكونه حقيقة ولا بكونه مجازا بخروجه عن حد كل واحد منهما، إذ الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له، والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له" (إرشاد الفحول: ٢٦).

٣٢ - المعتمد في أصول الفقه: ١٦-١٧.

٣٣ - المصدر نفسه: ١٧.

٣٤ - المصدر نفسه: ١٦.

٣٥ - المصدر نفسه: ١٧.

٣٦ - المصدر نفسه: ١٨.

٣٧ - الشوري: ١١.

٣٨ - يوسف: ٨٢.

٣٩ - ينظر: المعتمد في أصول الفقه: ١٨.

٤٠ - ينظر: المصدر نفسه: ١٨.

٤١ - المصدر نفسه: ١٩.

٤٢ - المعتمد في أصول الفقه: ٢٠.

٤٣ - المصدر نفسه: ٢٠.

٤٤ - المصدر نفسه: ٢٠.

٤٥ - المصدر نفسه: ٢٠.

٤٦ - المصدر نفسه: ٢١.

٤٧ - المصدر نفسه: ٢١.

٤٨ - المصدر نفسه: ٢١.

٤٩ - المصدر نفسه: ٢٢.

٥٠ - المصدر نفسه: ٣٢.

٥١ - ينظر: المصدر نفسه: ٣٢-٣٣.

٥٢ - المصدر نفسه: ٣٣.

٥٣ - ينظر: المصدر نفسه: ٣٣-٣٤.

٥٤ - المصدر نفسه: ٣٤.

٥٥ - ينظر: المصدر نفسه: ٣٥.

٥٦ - ينظر: المصدر نفسه: ٣٦-٣٧.

٥٧ - المغني: ١٨٨/٥.

٥٨ - الاتجاه العقلي في التفسير: ١١٣.

٥٩ - الحيوان: ٢١١/١. وينظر: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي: ٢١١.

٦٠ - المعتمد في أصول الفقه: ٣٠.

٦١ - المصدر نفسه: ٣٠.

٦٢ - الكهف: ٧٧.

٦٣ - الفجر: ٢٢.

٦٤ - القيامة: ٢٣.

٦٥ - المعتمد في أصول الفقه: ٣١.

٦٦ - ينظر: المصدر نفسه: ٣٠. ولم أجد تفسيراً لفساد الاعتراض الذي قرره البصري. ولكنني أزعج أنه مستمد من دفاع المعتزلة على نحو عام خشية الانحراف بالآيات المتشابهات في القرآن الكريم إلى التجسيم.

٦٧ - المصدر نفسه: ٣١.

وأصوليين، ينظر: الصاحبى: ٢٦٩، والمزهر: ٣٦٩/٢-٣٨٤، والإحكام في أصول الأحكام: ٦١-٦٨، والأضداد في اللغة: ٤٦-٥١.

وقد تفيد الإشارة إلى ما قاله ابن درستويه في كتابه (شرح الفصيح)، إذ ذكر لفظة (وجد) بمعانيها التي أصبحت عنده من (أقوى حجج في أول كتابه وجعله من يزعم أن من كلام العيوب ما يتفق لفظه ويختلف معناه، لأن سيبويه ذكره الأصول المتقدمة) (المزهر: ٣٨٤/٢، وينظر: كتاب سيبويه: ٢٤/١).

٩٣ - الضمير هنا يعود على الكلام.

٩٤ - المغنى: ٣٥٠/١٦.

٩٥ - المصدر نفسه: ٣٥١/١٦.

٩٦ - المصدر نفسه: ٣٥١/١٦ وللتعرف على مقالته المحدثون في قضية (المشترك اللفظي)، ينظر: المشترك اللفظي في اللغة العربية، ودراسات في فقه اللغة: ٣٠١-٣٠٩، وتاريخ آداب اللغة العربية: ٤٥، وتاريخ آداب العرب: ١٩٣/١، وتاريخ علوم اللغة العربية: ٣٧، والوجيز في فقه اللغة: ٣٧٠.

٩٧ - في علم الكلام: ٢٢٣-٢٢٤.

٩٨ - ينظر: المصدر نفسه: ٢٢٥/١.

٩٩ - المصدر نفسه: ٢٢٥/١، وينظر نهاية الأقدام في علم الكلام: ٢٣٨.

١٠٠ - ينظر: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية: الفصل الرابع.

١٠١ - في علم الكلام: ٢٢٥/١.

١٠٢ - المصدر نفسه: ٢٢٥-٢٢٦.

١٠٣ - ينظر: المعتمد في أصول الفقه: ٣٢٥، وتجدر الإشارة إلى أن (المشترك) عند أولمان يقع في أكثر من كلمة إلا أنها متشابهة صوتياً، ويفصل بينها السياق لتحديد المعنى (ينظر: دور الكلمة في اللغة: ٥٤-٥٥).

١٠٤ - ينظر: المعتمد في أصول الفقه: ٣٢٥.

١٠٥ - المائدة: ٦.

١٠٦ - المعتمد في أصول الفقه: ٣٢٥.

١٠٧ - الحديث عن (الاشتراك) هنا يتعلق بأصل الوضع، والافان القرينة ستكون كاشفة عن غموضه، ومن ثم، سيكون وقوعه في لغة التخاطب اليومية أمراً مقبولاً.

١٠٨ - المعتمد في أصول الفقه: ٣٢٦.

٦٨ - المعتمد في أصول الفقه: ٣١.

٦٩ - المصدر نفسه: ٣١.

٧٠ - المصدر نفسه: ٣١.

٧١ - المصدر نفسه: ٣١.

٧٢ - النحل: ١٠٣.

٧٣ - الفجر: ٢٢.

٧٤ - المغنى: ١٩٠/٥.

٧٥ - تاريخ اللغات السامية: ١٧٠. وفي الاتجاه نفسه ينظر: الدلالة الزمنية في الجملة العربية: ١٨-١٩.

٧٦ - تاريخ اللغات السامية: ١٧٠.

٧٧ - المغنى: ١٩٣/٥.

٧٨ - المصدر نفسه: ١٩٣/٥.

٧٩ - المصدر نفسه: ١٨٨/٥.

٨٠ - المصدر نفسه: ١٨٨/٥-١٨٩.

٨١ - المصدر نفسه: ١٨٢/٥.

٨٢ - المصدر نفسه: ١٨٢/٥.

٨٣ - المصدر نفسه: ١٨٢/٥.

٨٤ - الحيوان: ٢١١/١-٢١٢.

٨٥ - ينظر: المصدر نفسه: ٢٨/٥، ٢٨٨/١.

٨٦ - الصافات: ٦٥.

٨٧ - ينظر: الحيوان: ٣٩/٤.

٨٨ - الاتجاه العقلي في التفسير: ١١، وينظر: إبراهيم بن سيار النظام وأراؤه الكلامية: ٥٣.

٨٩ - الحيوان: ٧٦/٤.

٩٠ - ينظر: الاتجاه العقلي في التفسير: ١١١.

٩١ - المعتمد في أصول الفقه: ٣٢٤-٣٢٥.

٩٢ - المصدر نفسه: ٢٢-٢٣. وللمزيد من الاطلاع على مفهوم (المشترك) وأسباب نشوئه والآراء المختلفة التي قيلت فيه، سواء أكانت رفضاً له أم اثباتاً، عند القدماء من لغويين

- ١٠٩ - إن الأصل في الألفاظ والمعاني هو أن يكون نداء كل معنى لفظ يختص به، ولا يشوكة في غيره. فتتفصل المعاني بالألفاظ ولا تلتبس (شرح الملوكي في التصريف: ٩٦، وينظر: التوليد الدلالي في البلاغة والمعجم: ١٤).
- ١١٠ - المعتمد في أصول الفقه: ٣٢٧.
- ١١١ - المصدر نفسه: ٣٢٧.
- ١١٢ - المصدر نفسه: ٣٢٧.
- ١١٣ - المصدر نفسه: ٣٢٨.
- ١١٤ - ينظر: المظهر: ٣٦٦.
- ١١٥ - المعتمد في أصول الفقه: ٣٢٨.
- ١١٦ - ينظر: المصدر نفسه: ٣٢٩.
- ١١٧ - وهو أمر اكده اللغويون حين تعرضوا للاشتراك والأضداد ينظر: رسالة الأضداد: ٢١٤ وفقه اللغة: ٥.
- ١١٨ - المعتمد في أصول الفقه: ٢٣، وينظر: البحث اللغوي عند أبي الحسين البصري: ٢.
- ١١٩ - المغني: ٣٥١/١٦.
- ١٢٠ - المعتمد في أصول الفقه: ٢٣.
- ١٢١ - البحث اللغوي عند أبي الحسين البصري: ٢.
- ١٢٢ - المعتمد في أصول الفقه: ٢٣.
- ١٢٣ - ينظر: المصدر نفسه: ٢٣.
- ١٢٤ - التوليد الدلالي في البلاغة والمعجم: ١٦.
- ١٢٥ - الأضداد: ١٣، وينظر: مجاز القرآن: ٢٣٤/٢ وغريب القرآن: ٢١٣-٢٢٢، والألفاظ الكتابية: ٢١١-٢١٢، ورسالة الأضداد: ١٤-١٥.
- ١٢٦ - المغني: ١٩٢/٥.
- ١٢٧ - المعتمد في أصول الفقه: ٢٣.
- ١٢٨ - شرح الأصول: ٧٠٤.
- ١٢٩ - المعتمد في أصول الفقه: ٢٣-٢٤.
- ١٣٠ - ينظر: المصدر نفسه: ٢٤.
- ١٣١ - المصدر نفسه: ٢٤.
- ١٣٢ - المصدر نفسه: ١٦.

- ١٣٣ - المغني: ١٩٢/٥.
- ١٣٤ - المصدر نفسه: ١٧٢/٦-١٧٣.
- ١٣٥ - المعتمد في أصول الفقه: ٢٥.
- ١٣٦ - المصدر نفسه: ٢٦.
- ١٣٧ - شرح الأصول: ٧٠٣.
- ١٣٨ - هو السلطان محمود بن شيكتن القرنوي (ت ٤٢١ هـ).
- ١٣٩ - شرح الأصول: ٧٠٣-٧٠٤.
- ١٤٠ - مذاهب الإسلاميين: ٢٩٨، ويرى محمد غاليم في هذا الشأن أننا نربط باستمرار أسماء المنفذين بما يمارسونه من أفعال، فالملاكم يمارس الملاكمة، والطباخ من يمارس الطبخ، والكاتب من يمارس الكتابة، والمنظر من يمارس التنظير (التوليد الدلالي في البلاغة والمعجم: ١١٩).
- ١٤١ - شرح الأصول: ٧٠٥.
- ١٤٢ - المصدر نفسه: ٧٠٤-٧٠٥.
- ١٤٣ - المصدر نفسه: ٧٠٥.
- ١٤٤ - الحجرات: ١٤.
- ١٤٥ - المصدر نفسه: ٧٠٧.
- ١٤٦ - النساء: ١٣٦.
- ١٤٧ - المصدر نفسه: ٧٠٧.
- ١٤٨ - ينظر: المصدر نفسه: ٧٠٧.
- ١٤٩ - المصدر نفسه: ٧٠٩.
- ١٥٠ - ينظر: المصدر نفسه: ٧٠٩.
- ١٥١ - المصدر نفسه: ٧١٠.

الختمة

الخاتمة

تقوم النظرية الدلالية عند المعتزلة على أساس معرفي عقيدي يستند — على نحو واضح — إلى نظرة قبلية تقود تلك المعرفة إلى تبني ثوابت مفهومية تتفق — بالضرورة — على ترسيخ اصولهم الخمسة، إذ إن ثمة تفكيراً إعتزالياً نتج عن غير قصد بسبب من تفكير عقيدي خالص، وهو أمر قادهم إلى النظر إلى اللغة على أنها حقيقة ظاهرة ورفض كل ما يتعلق بالكلام النعسي الذي دعا إليه الأشاعرة، لذلك نزع المعتزلة إلى إثبات جملة من الافتراضات — التي إنقلبت بعد حين إلى ثوابت راسخة تعد من أساسيات نظريتهم الدلالية، وقد تجلت هذه الافتراضات في النظر إلى طبيعة الكلام {اللغة} على أنه جنس صوتي ظاهر قائم على الإنتظام أو ما يسمى بلغة المحدثين ((الصفة الخطية)) وهي صفة ميزت العلامة اللغوية من سائر العلامات الأخرى.

وإذا كانت الصفة الخطية تهدف إلى تراتبية الحروف زمانياً فإن فكرة الإنتظام الإعتزالية المتعلقة بالكلام لم تقف عند حد الصفة الزمانية لفكرة الإنتظام تلك، إذ إنها تعتمد فكرة الجوهر الفرد في إقامة تلك الفرضية. بمعنى أن الكلام القائم على فرضية الإنتظام الزماني يقوم أيضاً على فكرة التجاور ليبعد الكلام عن العلاقات السببية، إذ إن مصطلح التأليف يصبح أمراً طارئاً على فكرة النظم الكلامي ابتداء من انتظام الحروف وانتهاء بانتظام العبارات والجممل. الأمر الذي يعني أن المعتزلة ينظرون إلى مكونات الأشياء نظرة تجزئية قائمة على فكرة التجاور التي تختلف نتيجة لإختلاف طبيعة الأشياء وكيونونها. ومن الجدير بأن يشار إليه في هذا الموضع أن الافتراض الإعتزالي الذي يجعل من الكلام جنساً صوتياً لم يكن افتراضاً سطحياً هامشياً، إنما هو افتراض يغوص عميقاً في ماهية الكلام — الذي يعني عندهم اللغة — بمعنى أن ما يترتب على هذا الافتراض يكون عميقاً

أيضا، إذ إن (المعنى) وهو مصطلح كان وما زال اللغز المحير في تفكير الباحثين ولاسيما المختصين منهم ليس كيانا مادي الوجود أولا ولا يمكن تحديده ثانيا. بيد أن المعتزلة - على الرغم من إختلافهم في النظر اليه - يجمعون تقريبا على أنه متحقق مع الصوت، لا ينفصل عنه أو هو مظهر من مظاهره - أعني الصوت - الذي يشكل جنس الكلام وماهيته. وهو أمر يصطدم مع فكرة الكلام النفسي الذي أشاعه الأشاعرة منطلقين - هم أيضا - من تفكير عقيدي آخر. كما أن الافتراض الاعتزالي في حصر الكينونة الكلامية بالجنس الصوتي تقود إلى موقف مثير آخر يتعلق بالنظر إلى كل من الدال والمدلول وعلاقة المعنى بهما، أي أن ((المعنى)) سيتعلق - بالضرورة - بالدال حسب، وهو أمر أكدته الفرضيات اللسانية الحديثة.

المهم هنا أننا نريد أن نقول: إن الفرضية الاعتزالية القائمة على تحديد طبيعة الكلام على أنه جنس صوتي تقود إلى نظرات عميقة في العلاقات اللسانية بعضها ببعضها الآخر. وقد يكون هذا نتيجة لطبيعة التفكير العقلي الاستدلالي الاعتزالي من جهة. ولأنهم كانوا يخوضون في مسائل عقيدية تحتاج إلى التعامل مع ماهيات الأشياء وصولا إلى نظرات معدة قبليا من جهة أخرى. ولي أن أشير أيضا إلى أن النظرات القبلية تلك لا تقلل من القيمة الاستدلالية العقلية التي تأسس عليها الفكر الاعتزالي.

هذه المداخلات جاءت مفصلة في أثناء فصول الدراسة ولا سيما المتعلقة منها بالحقيقة الكلامية، لذلك أصبح من الطبيعي أن يخضع النص القرآني الشريف عندهم بوصفه كلام الله، جلت قدرته، إلى شروط العلامة اللغوية كونها وسيلة اتصال بشرية، أي أن المعتزلة نزعوا إلى جعل لغة البشر والكلام الألهي ممثلا (بالنص القرآني الشريف) من جنس واحد يتصف بأنه جنس صوتي. وأجد أن الفرق الأساسي بين الخطاب الإلهي (النص القرآني الشريف) والخطاب البشري يكمن في نظرية القصد للقاضي عبد الجبار المعتزلي، وهي نظرية تنطلق من

المتكلم، (الله عزت قدرته)، في عملية التحليل إذا ما تعلق الأمر بالنص القرآني الشريف، في حين تنطلق عملية التحليل من النص نفسه عندما يتعلق الأمر باللغة الإنسانية، آخذين بنظر الاعتبار أهمية المتكلم الذي يعد الركيزة الرئيسية في فهم النص ثم الانتقال إلى عملية التحليل على وفق هذا المبدأ، إذ إن عملية التحليل ستستند - بالضرورة - إلى فاعل الكلام والظروف المحيطة به ثم النظر بعد ذلك إلى النص نفسه من أجل الوصول إلى الأحكام النهائية.

لذلك ظهر مبدأ التحول الدلالي عندهم بوصفه محورا مركزيا في التفاعل اللغوي. وهو أمر يقودنا إلى بناء تصور دقيق عن آلية التفكير الاعتزالي التي اعتمدت على أهمية الفاعل ليصبح هذا الأخير المنطلق الرئيس في التصور اللغوي عندهم. ومن بين الافتراضات الكبرى عندهم أن المعنى يتعلق بالأقوال متعلق المفردات بالدلالة الإشارية، ولاسيما أن المعنى لم يظهر على أنه كيان ملموس أو ملحوظ، وهو أمر يؤكد أن ثمة نظرة اتصال بين المعنى واللفظ، لذلك لم تنحصر ثنائية اللفظ/المعنى بقالب جامد، بل أصبحت علاقة متحركة نتيجة حركة المعنى. لأجل هذا جاءت مباحث هذا الكتاب منسجمة مع طبيعة النظرة الاعتزالية العميقة في تحليل الظواهر أيا كانت تلك الظواهر. بمعنى أن نظراتهم كانت تنطلق من الماهيات لتترك وراءها الصفات وكل ما يتعلق بالتفكير الفوقي.

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
- ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية - محمد عبد الهادي أبو ريدة - ط ٢ - دار النديم - القاهرة - ١٩٨٩.
- الإتجاه العقلي في التفسير - دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة - نصر حامد أبو زيد - ط ١ - دارالتنوير - بيروت - ١٩٨٢.
- الاتجاه الوظيفي ودوره في تحليل اللغة - يحيى احمد - مجلة عالم الفكر/ الكويت - العدد ٣ - ١٩٨٩.
- الإتقان في علوم القرآن - عبد الرحمن جلال الدين السيوطي - دار الفكر - بيروت - ١٩٧٩.
- الإحكام في اصول الأحكام - سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي الأمدي - ج ١ - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٩٨٣.
- الإحكام في اصول الأحكام - ابن حزم أبو محمد علي بن احمد الظاهري الاندلسي - اشراف الاستاذ احمد شاكر - مطبعة الامام - مصر.
- أسرار البلاغة في علم البيان - عبد القاهر الجرجاني - تحقيق السيد محمد رشيد رضا - اوفسيت دار المعرفة للطباعة - بيروت - ١٩٧٨.
- اشكاليات القراءة وآليات التأويل - نصر حامد أبو زيد - ط ٤ - المركز الثقافي العربي - بيروت - ١٩٩٦.
- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في اصول الاعتقاد - إمام الحرمين عبد الملك ابن عبد الله الجويني تحقيق د. محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم الحميد - مكتبة الخانجي - مصر - ١٩٥٠.

- ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول - محمد بن علي محمد
 شوكاني - دار المعرفة - بيروت - ١٩٧٩.
 - الأضداد - محمد بن القاسم بن بشار الاباري - تحقيق محمد أبو الفضل
 راheim - دار المطبوعات - الكويت - ١٩٦٠.
 - الأضداد في اللغة - محمد حسين آل ياسين - ط١ - مطبعة المعارف -
 بغداد - ١٩٧٤.
 - الألفاظ الكتابية - عبد الرحمن بن عيسى الهمذاني - تحقيق لويس شيخو
 يسوعي - مطبعة الآباء اليسوعيين - بيروت - ١٩١١.
 - الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به - أبو بكر بن الطيب
 بصرى الباقلائي - تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري - ط٢ - مؤسسة
 خانجي - القاهرة - ١٩٦٣.
 - البحث الدلالي عند الغزالي في ضوء اللسانيات - علي حاتم الحسن - رسالة
 ماجستير - مطبوع على الآلة الكاتبة - كلية الآداب - جامعة بغداد - ١٩٩٤.
 - البحث اللغوي عند أبي الحسين البصري في كتابه المعتمد في أصول الفقه -
 عبد الرسول سلمان الزيدي - بحث غير منشور.
 - بنية العقل العربي - محمد عابد الجابري - ط١ - مركز دراسات الوحدة
 العربية - ١٩٨٦.
 - بنية اللغة الشعرية - جان كوهين - ترجمة محمد الولي ومحمد العمري - دار
 توبقال - الدار البيضاء - المغرب.
 - تاريخ آداب العرب - مصطفى صادق الرافعي - ج١ - ط٤ - دار الكتاب -
 بيروت - ١٩٧٤.
 - تاريخ آداب اللغة العربية - جرجي زيدان - ج١ - ط٣ - مطبعة الهلال
 - ١٩٣٦.

- تاريخ علوم اللغة العربية - طه الراوي - ط١ - مطبعة المعارف
 بغداد - ١٩٤٩.
 - تاريخ اللغات السامية - أسرائيل ولفنسون - ط١ - دار القلم - بيروت - ١٩٨٠.
 - التفكير اللساني في الحضارة العربية - عبد السلام المسدي - ط٢ - الدار
 العربية للكتاب - ١٩٨٦.
 - تلخيص البيان في مجازات القرآن - أبو الحسن محمد بن طاهر الشريف
 الرضي - تحقيق وتقديم محمد عبد الغني حسن.
 - التمهيد لأبو بكر بن الطيب الباقلائي البصري - غني بتصحيحه ونشوه الأب
 رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي - المكتبة الشرقية - بيروت - ١٩٥٧.
 - توطئة لدراسة علم اللغة - التهامي الراجي الهاشمي - دار الشؤون الثقافية
 العامة - بغداد - ١٩٨٦.
 - التوليد الدلالي في البلاغة والمعجم - محمد غالي - ط١ - دار توبقال -
 المغرب - ١٩٨٧.
 - تيارات في السيمياء - عادل فاخوري - ط١ - دار الطليعة - بيروت
 - ١٩٩٠.
 - الجبائيان - علي فهمي خشيم - ط١ - ١٩٦٨.
 - الجمل في النحو - أبو القاسم عبد الرحمن بن اسحق الزجاجي - تحقيق علي
 توفيق الحمد - ط٤ - مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٩٨٨.
 - الحيوان - أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ - تحقيق عبد السلام محمد
 هارون - ط٣ - دار الكتاب العربي - بيروت - ١٩٦٩.
 - الخصائص - أبو الفتح عثمان بن جني - تحقيق محمد علي النجار - ط٢ -
 دار الكتب المصرية - القاهرة - ١٩٥٢.
 - الخطبة والتكفير - عبد الله الغزالي - ط١ - النادي الادبي الثقافي -
 جدة السعودية - ١٩٨٥.

— دراسات في فقه اللغة — صبحي الصالح — ط ١ — دار العلم للملايين — بيروت — ١٩٨٣.

— الدرس الدلالي في خصائص بن جني — احمد سليمان ياقوت — ط ١ — دار المعرفة الجامعية — الاسكندرية — ١٩٨٦.

— دروس في الالسنية العامة — فردينان دي سوسير — تعريب صالح القرمادي — محمد الشاوش ومحمد عجينة — الدار البيضاء للكتاب — ١٩٨٥.

— دلالات واشكالات — محمد المصباحي — ط ١ — منشورات عكاظ — ١٩٨٨.

— الدلالة الزمنية في الجملة العربية — علي جابر المنصوري — ط ١ — مطبعة جامعة بغداد — ١٩٨٠.

— دور الكلمة في اللغة — ستيفن اولمان — ترجمة د. كمال بشر — ١٩٦٢.

— رسائل الجاحظ — أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ — ج ٣ — القسم الأول من الفصول المختارة من كتب الجاحظ — اختيار الأمام عبد الله بن حسان — تحقيق عبد السلام محمد هارون — ط ١ — مكتبة الخاتجي — مصر — ١٩٧٩.

— رسالة الاضداد — محمد جمال الدين بن بدر الدين المنشي — تحقيق د. محمد حسين آل ياسين — ط ١ — مكتبة الفكر العربي للنشر والتوزيع — بغداد — ١٩٨٥ م.

— شرح الاصول الخمسة — القاضي عبد الجبار بن احمد الهمداني المعتزلي — تعليق الامام احمد بن الحسين بن أبي هاشم — تحقيق د. عبد الكريم عثمان — مطبعة الاستقلال الكبرى — القاهرة — ١٩٦٥.

— شرح الملوكي في التصريف — ابن يعيش الحلبي — تحقيق فخر الدين قباوة — المكتبة العربية — حلب — ١٩٧٣.

— شرح نهج البلاغة — عبد الله بن هبة الله بن أبي الحديد — تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم — ج ١ و ج ١٢ — دار إحياء الكتب العربية — ١٩٦١.

— الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها — أبو الحسين احمد بن فارس — تحقيق مصطفى الشويمي — ج ١ — مؤسسة بدران للطباعة والنشر — بيروت — ١٩٦٣.

— الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعتظة — شمس الدين أبو عبد الله ابن قيم الجوزية — تصحيح زكريا علي يوسف — مطبعة الامام — مصر — ١٩٨٠.

— الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب — جابر عصفور — ط ٢ — دار التنوير — بيروت.

— علاقة النص بصاحبه: دراسة في نقود عبد القاهر الجرجاني الشعرية — قاسم المومني — مجلة عالم الفكر — العدد الثالث — ١٩٩٧.

— علم الدلالة — احمد مختار عمر — دار العروبة — ط ١ — الكويت — ١٩٨٢.

— علم الدلالة — ف. بالمر — ترجمة د. صبري ابراهيم السيد — دار قطري بن الفجاءة — قطر — ١٩٨٦.

— علم الدلالة — بيير جيرو — ترجمة د. منذر عياشي — تقديم د. مازن الوعر — دار طلاس — ١٩٩٢.

— علم الدلالة — جون لاينز — ترجمة مجيد الماشطة — جامعة البصرة — البصرة — ١٩٨٠.

— علم الدلالة السلوكي — جون لاينز — ترجمة مجيد الماشطة — دار الشؤون الثقافية العامة — الموسوعة الصغيرة — العدد ١٧٩ — ١٩٨٦.

— علم اللغة، مقدمة للقارئ العربي محمود السعران — ط ١ — دار المعارف — مصر — ١٩٦٢.

— علم اللغة الاجتماعي — ر. هـ. دسون — ترجمة محمد عبد الغني عياد — مراجعة وتقديم عبد الأمير الأعسم — ط ١ — دار الشؤون الثقافية العامة — ١٩٨٠.

— غريب القرآن — الامام أبو بكر محمد بن عزيز السجستاني — ط ٣ — دار الرائد العربي — بيروت — ١٩٨٢.

— فقه اللغة — عبد الحسين المبارك — طبع على نفقة جامعة البصرة — ١٩٨٦.

— فلسفة اللغة — التفكير العقلي اللغوي — بحث ابستمولوجي اتولوجي — سامي ادهم — ط ١ — المؤسسة العامة للدراسات والنشر — ١٩٩٣.

— الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية — جرجي زيدان — مراجعة و تعليق د. مراد كامل — دار الهلال.

— فهم اللغة — نحو علم لغة لما بعد مرحلة جومسكي — تيرنس مور وكريستين كارلنغ — ترجمة د. حامد حسين الحجاج — مراجعة د. سلمان داود الواسطي — ط ١ — دار الشؤون الثقافية العامة — بغداد — ١٩٩٨.

— في علم الكلام — أحمد محمود صبحي (المعتزلة) — ط ٤ — مؤسسة الثقافة الجامعة — ١٩٨٢.

— في الكلمة — الطيب البكوش — دار الجنوب — تونس — ١٩٩٣.

— القارئ في الحكاية — امبرتو ايكو — ترجمة د. انطون أبو زيد — ط ١ — المركز الثقافي العربي — بيروت — ١٩٩٦.

— القول الموفى — شرح الفقه الاكبر للامام الاعظم أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي — تأليف محمد بن ياسين بن عبد الله.

— الكتاب — سيبويه أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر — تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون — دار التعلّم — ١٩٦٦.

— الكتابة والتناسخ — مفهوم المؤلف في الثقافة العربية — عبد الفتاح كيليطو — ترجمة عبد السلام بن عبد العالي — ط ١ — دار التنوير — ١٩٨٥.

— اللسانيات واللغة العربية — الكتاب الثاني — عبد القادر الفاسي الفهري — دار الشؤون الثقافية العامة .

— اللغة كوسيط للتجربة التأولية — هانس جورج كادامير — مجلة العرب والفكر العالمي — العدد الثالث — ١٩٨٠.

— اللغة والمعنى والسياق — جون لاينز — ترجمة د. عباس صادق الوهاب — مراجعة د. يونس يوسف عزيز — دار الشؤون الثقافية العامة — بغداد — ١٩٨٧.

— متشابه القرآن — القاضي عبد الجبار بن احمد الهمداني المعتزلي — تحقيق د. عدنان محمد زرزور القسم الأول — دار التراث — القاهرة.

— مجاز القرآن — أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي — تحقيق محمد فؤاد سزكن — ط ٢ — مؤسسة الرسالة — بيروت — ١٩٨١.

— محاولة في أصل اللغات — جان جاك روسو — تعريب محمد محبوب — تقديم د. عبد السلام المسدي — دار الشؤون الثقافية العامة — بغداد.

— المحيط بالتكليف — القاضي عبد الجبار بن احمد الهمداني المعتزلي — تحقيق عمر السيد عزمي — مراجعة د. احمد فؤاد الاهواني — الدار المصرية للتأليف والترجمة .

— المخصص — ابن سيده أبو الحسن علي بن اسماعيل النمرى اللغوي الاندلسي — ج ٧ — ط ١ — بولاق — ١٣١٣ هـ .

— مدخل إلى السيميوطيقا — مقالات مترجمة ودراسات — اشراف سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد — ج ١ — ط ٢ — الدار البيضاء — دار قرطبة .

— مدخل إلى علم الدلالة — سالم شاكر — ترجمة محمد يحياتين — سلسلة الدروس في اللغات والآداب — ديوان المطبوعات الجامعية — ١٩٩٧.

— مدخل لجامع النص — جيرار جنيث — ترجمة عبد الرحمن أيوب — دار الشؤون الثقافية العامة — بغداد — ١٩٨٧.

— مذاهب الاسلاميين — عبد الرحمن بدوي — ج ١ — المعتزلة — ط ٣ — دار العلم — بيروت — ١٩٨٣.

— المزهري في علوم اللغة وانواعها — عبد الرحمن ج. لال الدين السيوطي —
 ج ١ — شرح وتعليق جاد المولى وعلي محمد البهيري ومحمد أبو الفضل ابراهيم
 — دار إحياء الكتب العربية .
 — المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين — أبو رشيد سعيد بن محمد بن
 سعيد النيسابوري المعتزلي — تحقيق وتقويم د. معن زيادة ود. رضوان السيد
 — ط ١ — معهد الانماء العربي — بيروت — ١٩٧٩ .
 — المشترك اللفظي في اللغة العربية — عبد الكريم شديد النعيمي — رسالة
 ماجستير — كلية الآداب — جامعة بغداد — ١٩٧٦ .
 — المعارف العقلية — الامام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي — تحقيق عبد
 الكريم العثمان — ط ١ — دار الفكر — دمشق — ١٩٦٣ .
 — المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية — محمد عمارة — المؤسسة العربية
 للدراسات والنشر — ط ٢ — بغداد — بيروت — ١٩٨٤ .
 — المعتمد في اصول الفقه — أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري
 المعتزلي — تحقيق محمد حميد الله ومحمد بكر وحسن حنفي — ج ١ — المعهد
 العلمي الفرنسي للدراسات العربية — دمشق — ١٩٦٤ .
 — المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم — محمد فؤاد عبد الباقي — دار الحديث
 — القاهرة — ١٩٨٧ . ٥٦٥٨٥٣
 — المغني في أبواب التوحيد والعدل — القاضي عبد الجبار بن احمد الهمداني
 المعتزلي —
 * الجزء الخامس — الفرق غير الاسلامية — تحقيق محمود محمد الخضير —
 مراجعة د. ابراهيم مذكور — اشراف د. طه حسين — ١٩٦٥ .
 * الجزء السادس — التعديل والتحوير — تحقيق د. احمد فؤاد الاهواني —
 مراجعة د. ابراهيم مذكور — اشراف د. طه حسين — ط ١ — مطبعة
 مصر — ١٩٦٢ .

* الجزء السابع — خلق القرآن — تحقيق ابراهيم الايباري — اشراف د. طه
 حسين — ط ١ — مطبعة دار الكتب — مصر — ١٩٦١ .
 * الجزء التاسع — التوليد — تحقيق توفيق الطويل وسعيد زايد — مراجعة د.
 ابراهيم مذكور — اشراف د. طه حسين — المؤسسة المصرية العامة للتأليف
 والنشر .
 * الجزء الثاني عشر — النظر والمعارف — تحقيق د. ابراهيم مذكور —
 اشراف د. طه حسين — المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر .
 * الجزء الخامس عشر — التنبؤات والمعجزات — تحقيق د. محمد الخضير
 والدكتور محمود محمد قاسم — مراجعة د. ابراهيم مذكور — اشراف د. طه
 حسين — المؤسسة المصرية العامة للطباعة والنشر — القاهرة — ١٩٦٥ .
 * الجزء السادس عشر — اعجاز — تحقيق امين الخولي — وزارة الثقافة
 والارشاد القومي — مصر .
 — المقاربة التداولية — فرانسواز ارمينكو — ترجمة د. سعيد علوش — مركز
 الانماء القومي — بيروت — ١٩٨٦ .
 — مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين — الامام أبو الحسن علي بن اسماعيل
 الاشعري — تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد — ج ١ — ط ١ — مكتبة النهضة
 المصرية — ١٩٥٠ — ج ٢ — ط ٢ — مكتبة النهضة — ١٩٥٤ .
 — المقتضب — أبو العباس محمد بن يزيد بن عبد الاكبر المبرد — تحقيق محمد
 عبد الخالق عزيمة — ج ١ — عالم الكتب — بيروت .
 — الملل والنحل — أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني
 — تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل — دار الفكر — بيروت .
 — المنحول من تعليقات الاصول — الامام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي —
 تحقيق محمد حسين هيتو — ط ٢ — دار الفكر — دمشق — ١٩٨٠ .

— منطق اللغة — نظرية عامة في التحليل اللغوي — ياسين خليل —
بغداد — ١٩٦٢.

— منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث — علي زوين — ط١ — دار
الشؤون الثقافية العامة — بغداد — ١٩٨٦.

— نحو علم للترجمة — يوجين نيدا — ترجمة ماجد النجار — مطبوعات وزارة
الأعلام — بغداد — ١٩٧٦.

— نشأة اللغة عند الإنسان والطفل علي عبد الواحد وافي — دار النهضة.
— نهاية الأقدام في علم الكلام — أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر احمد
الشهرستاني — نشر الفريدهيوم.

— نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز — فخر الدين محمد عمر بن الحسين الرازي
— تحقيق د. ابراهيم السامرائي ود. محمد بركات — دار الفكر — عمان
— ١٩٨٥.

— النهاية في غريب الحديث والأثر — ابن الأثير مجد الدين أبو السعادات المبرك
بن محمد الجزري — تحقيق طه احمد الراوي ومحمود محمد الطنحاحي — ج١ —
ط١ — دار إحياء الكتب العربية — ١٩٦٣.

— الوجيز في فقه اللغة العربية — محمد الانطاكي — مكتبة الشهاباء — حلب
— ١٩٦٩.

المحتويات

| | |
|----|--|
| ٧ | — تقديم |
| ١٥ | — المقدمة |
| ١٩ | — الفصل الأول: التفكير الدلالي عند المعتزلة مقاربات نظرية |
| ٢١ | • توطئة |
| ٣٢ | • المبحث الأول: المحل والبنية والحركة |
| ٣٦ | • المبحث الثاني: الصفة الخطية |
| ٣٩ | • المبحث الثالث: المجاز |
| ٤٣ | • المبحث الرابع: القصيدة |
| ٥٠ | • هوامش الفصل الأول |
| ٥٥ | — الفصل الثاني: حقيقة الكلام |
| ٥٧ | • توطئة |
| ٥٩ | • المبحث الأول — حقيقة الكلام |
| ٧١ | ١ — الكلام والمحل |
| ٧٧ | ٢ — الكلام والحركة |
| ٨١ | ٣ — الكلام بوصفه جنساً صوتياً |

- منطق اللغة — نظرية عامة في التحليل اللغوي — ياسين خليل — بغداد — ١٩٦٢.
- منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث — علي زوين — ط١ — دار الشؤون الثقافية العامة — بغداد — ١٩٨٦.
- نحو علم للترجمة — يوجين نيدا — ترجمة ماجد النجار — مطبوعات وزارة الأعلام — بغداد — ١٩٧٦.
- نشأة اللغة عند الإنسان والطفل علي عبد الواحد وافي — دار النهضة.
- نهاية الأقدام في علم الكلام — أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر احمد الشهرستاني — نشر الفريدهيوم.
- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز — فخر الدين محمد عمر بن الحسين الرازي — تحقيق د. ابراهيم السامرائي ود. محمد بركات — دار الفكر — عمان — ١٩٨٥.
- النهاية في غريب الحديث والأثر — ابن الأثير مجد الدين أبو السعادات المبرك بن محمد الجزري — تحقيق طه احمد الراوي ومحمود محمد الطنحاحي — ج١ — ط١ — دار إحياء الكتب العربية — ١٩٦٣.
- الوجيز في فقه اللغة العربية — محمد الانطاكي — مكتبة الشهاباء — حلب — ١٩٦٩.